اسلام

اور

عصرِ جدید

مدیر

ڈاکٹر سید عابد حسین

نائب مدیر

ڈاکٹر محمود الحسن

مولوی محمد حفیظ الدین

جامعہ نگر نئی دہلی ۲۵

اسلام اور عصرِ جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری۔ اپریل۔ جولائی۔ اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۲ جنوری سنہ ۱۹۷۰ء شمارہ ۱

سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)

" " پاکستان کے لیے بیس روپے

" " دوسرے ملکوں کے لیے چار امریکی ڈالر یا اُس کے مساوی رقم

ملنے کا پتہ

دفتر رسالہ : اسلام اور عصرِ جدید

جامعہ نگر۔ نئی دلّی۔ ۲۵

ٹیلیفون —— ۷۶۳۳۵

طابع و ناشر : محمد حفیظ الدین

جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی

ٹائٹل : آئی، ایم ایچ پریس لمیٹڈ دہلی

فہرستِ مضامین

عمل اور ردِّ عمل

جن حضرات نے عالمِ انسانیت کی ذہنی تاریخ کا سرسری سا مطالعہ بھی کیا ہے وہ اس بات کو جانتے ہیں کہ دنیا میں ایسے لوگ کم ہوتے ہیں جو تہذیبی اشیا اور اداروں کی قدر و قیمت کا اندازہ ذاتی تحقیق اور غور و فکر کی بنا پر کرتے ہوں۔ معاشر النّاس کی بڑی اکثریت جس میں صرف اَن پڑھ اور اَن گھڑ عوام ہی نہیں بلکہ بہت سے پڑھے لکھے تربیت یافتہ خواص بھی شامل ہیں، بے سوچے سمجھے ہوا کے رُخ پر چلتی ہے۔ جن دنوں مشرق و مغرب میں مذہب کا دور دورہ تھا عام طور پر لوگ ہر چیز پر، جو مذہب سے تعلق رکھتی ہو یا نہ رکھتی ہو مگر اس سے منسوب کر دی جائے، آنکھ بند کر کے ایمان لے آتے تھے۔ اس سے فائدہ اٹھانے کے لیے بہت سے اوہامِ باطل کے تاجر۔ کاہن، ساحر، رمّال، عامل، جادوگر، طبیب وغیرہ۔ اپنے اپنے مال پر مذہب کا ملمع چڑھا کر اس کی من مانی قیمت نقد اور خراجِ عقیدت کی شکل میں وصول کرتے تھے۔ جب زمانہ بدلا اور [illegible] مذہب [illegible] مذہب کے مقابلے سائنس کا [illegible] [illegible] سائنس [illegible] [illegible]

طریقِ تحقیق سے ملتا جلتا طریقہ اختیار کر کے سائنس بننے کی کوشش کر رہا ہے، خوش عقیدہ لوگوں نے سائنس نفسیات تسلیم کر لیا ہے اور اس کے اصول جو حقیقت میں محض ظنّی اور تخمینی ہیں ان کی نظروں میں سائنس کے علوم صحیحہ کا وزن و وقار رکھتے ہیں۔

ہم یہاں اس بحث میں نہیں الجھنا چاہتے ہیں کہ نفسیات، جو در اصل علوم انسانی میں داخل ہے، کہاں تک سائنس کہلانے کی مستحق ہے اور جو اصول اس نے مرتب کیے ہیں وہ کس حد تک قوانین سائنس کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے اس بات کو مان بھی لیں کہ نفسیات ایک سائنس ہے اور اس کے اصول میں قوانین سائنس کی سی صحت اور عمومیت پائی جاتی ہے تب بھی اس خطرناک مغالطے کا جس میں اکثر ابنائے زمانہ مبتلا ہیں کوئی جواز نہیں پاتے کہ نفسیات کے قوانین ہمارے لیے ضابطۂ عمل کی حیثیت رکھتے ہیں جن کی پابندی پر ہم مجبور ہیں۔ یہ مغالطہ قانون کی دو الگ الگ قسموں میں فرق نہ کرنے کی وجہ سے پیدا ہوا، یعنی تفہیمی قانون اور تعدیلی قانون میں۔ تفہیمی قانون سے مراد ہے وہ کلیہ جو فطرت کے مظاہر یا حوادث کے مکرر مشاہدے سے اخذ کیا گیا ہو اور ہمیں ان مظاہر کے باہمی تعلق کو سمجھنے میں مدد دے، مثلاً کشش ثقل کا قانون۔ مشہور قصہ ہے کہ جید فلسفی اور سائنس دان نیوٹن نے سیب کے درخت سے ایک سیب گرتے ہوئے دیکھا تو وہ خوشی سے اچھل پڑا، اس لیے کہ اس نے سائنس کا ایک نیا اصول دریافت کر لیا تھا جو اس سے پہلے کوئی نہیں کر سکا تھا۔ یوں دیکھئے تو ایک سیب کیا بے شمار چیزوں کو خود نیوٹن نے اور نہ جانے کتنے دوسرے آدمیوں نے زمین پر گرتے ہوئے دیکھا ہوگا۔ مگر ذہن کی اور ذہن کے منتقل ہونے کی بات ہے۔ نیوٹن ایک حکیم کا ذہن رکھتا تھا کوئی دوسرا آدمی ہوتا تو سیب کے گرنے کو معمولی بات سمجھ کر توجہ بھی نہ کرتا مگر نیوٹن نے اس واقعہ کا غور سے مشاہدہ کیا۔ اب اسے اتفاق کہیے یا قادر مطلق کی قدرت کا کرشمہ کہ اس کے ذہن میں بجلی کی طرح یہ خیال گزرا کہ اسی ایک واقعے پر منحصر نہیں جب کبھی اس کے سامنے کوئی چیز

ہوا میں اچھالی گئی یا خود ہی تھوڑی بہت بلندی سے گری تو زمین ہی پر آ کر رُکی۔ معلوم ہوتا ہے کہ زمین میں کوئی ایسی قوتِ کشش ہے کہ وہ ہر اس چیز کو جو بے حد لطیف نہ ہو، فضا سے اپنی طرف کھینچ لیتی ہے۔ اس انکشاف پر مختلف پہلوؤں سے مزید غور و فکر کرنے کے بعد نیوٹن نے کشش ثقل کا اصول یا قانون مرتب کر کے علمی دنیا کے سامنے پیش کیا اور اس سے خود اسے اور دوسرے سائنس دانوں کو مظاہر فطرت کے باہمی تعلق کو سمجھنے اور ان سے مفید کام لینے میں بیش بہا مدد ملی۔

اب رہا تعدیلی قانون، اس سے مراد ہے ایسے ضابطے جو مذہب یا اخلاق یا ریاست نے ہمارے عمل کو درست کرنے کے لیے مقرر کیے ہوں اور جن کی ہمیں اپنے ایمان یا عقل کے تقاضے سے یا سزا کے خوف سے تعمیل کرنی پڑے۔ سائنس کا تفہیمی قانون ہمیں یہ سمجھاتا ہے کہ عالم طبیعی میں یا نفس انسانی میں کن اسباب سے کیا نتائج مترتب ہوتے ہیں۔ مذہب یا اخلاق یا ریاست کا تعدیلی قانون ہمیں یہ ہدایت کرتا ہے کہ کن حالات میں ہمیں کیا کرنا چاہیے اور کیا نہ کرنا چاہیے۔

ان دونوں قسموں کے قوانین میں خصوصاً قانونِ نفسیات اور قانونِ اخلاق میں تمیز نہ کرنے کو ہم نے خطرناک مغالطہ اس لیے کہا ہے کہ اس کی وجہ سے نہ صرف بہت سخت ذہنی الجھنیں بلکہ شدید اخلاقی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں۔ عصرِ جدید میں مغربی ملکوں میں عام طور پر اور مشرقی ملکوں کے جدید تعلیم یافتہ حلقوں میں کسی حد تک، اباحیت یعنی ان چیزوں کو جو مذہب اور اخلاق کی رو سے ناجائز ہیں، جائز سمجھ لینا اسی مغالطے کا نتیجہ ہے۔ اس کی ایک مثال ملاحظہ فرمائیے۔ نفسیات کی ایک نئی شاخ نے جو تحلیل نفسی یا تجزیۂ نفسی کہلاتی ہے یہ انکشاف کیا ہے کہ نفسِ انسانی میں شعور کی سطح کے نیچے تحت شعور اور لاشعور کی سطحیں ہیں انسان اپنے نفس کی جن خواہشوں یا جبلتوں کو مذہب، اخلاق، قانون یا معاشرے کے دستور کے خلاف سمجھ کر دبا دیتا ہے وہ نیچے کی سطحوں میں جا کر بیٹھ جاتی ہیں اور پوری قوت

کی کوشش کرتی رہتی ہیں۔ اسے انسان محسوس نہیں کرتا مگر اس کے نتیجے کو جو اعصابی خلل یا نفسی مرض کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے بہت شدت سے محسوس کرتا ہے۔ اکثر ماہرین تحلیل نفسی کے نزدیک نفس انسانی میں ایک جبلت سب سے قوی اور بنیادی ہے جسے دبا دینے کی وجہ سے طرح طرح کے اعصابی اور نفسی خلل اور مرض پیدا ہوتے ہیں۔ بعض ماہرین کا دعویٰ ہے کہ یہ جبلت جنسی جبلت ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ احساس خودی اور اثبات خودی کی جبلت ہے۔ یہاں ہمیں اس سے بحث نہیں کہ دونوں نظریوں میں سے کون زیادہ قرین صحت ہے۔ ہمیں تو اس بات کی طرف توجہ دلانی ہے کہ تحلیل نفسی کے اس تفہیمی اصول کو کہ شہوت پرستی یا خود پرستی کی جبلت کو دبانے کا ردِ عمل انسان کے نفسی اعصاب میں خلل یا مرض کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، ہمارے زمانے کے بہت سے حضرات نے جن میں خوش عقیدگی کا مادہ زیادہ اور تنقیدی بصیرت کم ہے، تعدیلی قانون سمجھ لیا ہے اور اس کی یہ تعبیر کی ہے کہ شہوانیت یا انانیت کو کسی حالت میں دبانا نہیں چاہیے۔ اس مغالطے نے جس کے پیدا کرنے میں عقل و فہم کی کمی کے ساتھ ساتھ نفس کا دھوکا بھی شامل ہے، دنیا کی معاشرتی زندگی میں شدید بحران پیدا کر دیا ہے۔ منجملہ اور اسباب کے یہ بھی ایک سبب ہے اور بہت بڑا سبب ہے اس افسوسناک صورت حال کا کہ اکثر والدین جو خود بھی ایک حد تک ضبط نفس کا دامن چھوڑ چکے ہیں، اولاد کی تربیت میں نظم و ضبط سے کام لینے کو قطعاً نامناسب بلکہ مضر سمجھتے ہیں کہ اس سے ان کے ذہن اور نفس کی "فطری" نشوونما میں خلل پڑے گا۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس اولاد نے جوان ہو کر قریب قریب دنیا کے سبھی ملکوں میں "فطرت" کے تقاضے سے بے مقصد ہنگامہ آرائیوں اور بے معنی تخریبی کارروائیوں سے ایک قیامت برپا کر رکھی ہے اور اس سے بھی زیادہ افسوسناک بات یہ ہے کہ بہت سے نوجوان لڑکیاں اور لڑکے جو ہپی کے لقب سے پکارے جاتے ہیں "قانون فطرت" کی رہنمائی میں اگھوریوں کی وضع اختیار کر کے کاہل،

آوارہ گردی اور نشہ بازی کی لاابالی زندگی اور بعض تو بدترین اباحیت کی حیوانی زندگی بسر کر رہے ہیں۔ کچھ نوجوانوں ہی پر موقوف نہیں بلکہ بڑے بوڑھوں کی زندگی میں بھی اخلاقی بندھن ڈھیلے ہو گئے ہیں اور نفس پرستی اور خود پرستی کا زور ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ انھوں نے اپنے باطن کی سیاہی کو سفید پوشی کے پردے میں چھپا رکھا ہے۔

ذرا غور فرمائیے کہ یہ "نفسیات اور "قانون نفسیات" یا فطرت اور "قانونِ فطرت" جس کے نام پر اخلاق و معاشرت کی یہ بربادی ہو رہی ہے کیا ہیں؟ فطرت کسی چیز یا شخص کی خلقی وضع کو کہتے ہیں جس سے اس کی خاصیت یا کردار کا تعین ہوتا ہے۔ اس کی تین سطحیں ہیں فطرتِ طبیعی، فطرتِ حیوانی اور فطرت انسانی۔ فطرت طبیعی بے جان شے کی خاصیت کو کہتے ہیں جس کے بدلنے پر خود اُسے یا کسی اور کو قدرت حاصل نہیں۔ فطرت حیوانی حیوان مطلق کی جبلتوں کا نام ہے جن میں خود اس کے ارادے سے نہیں مگر خارجی محرکات سے تبدیلی ہو سکتی ہے۔ فطرت انسانی بھی در اصل اِنھیں جبلتوں کا مجموعہ ہے جو حیوان مطلق میں پائی جاتی ہیں مگر انسان خود اپنی عقل اور اپنے ارادے سے روحانی اور اخلاقی قدروں [illegible] روشنی میں ان میں ترمیم اور توسیع، ان کی تربیت اور تہذیب کر سکتا ہے۔ گویا انسان [illegible] فطرت بھی بنیادی طور پر فطرت حیوانی ہے مگر تہذیب و تربیت سے فطرتِ انسانی [illegible] جاتی ہے۔

جس "قانون نفسیات" یا "قانون فطرت" کا تصور ہمارے اکثر ہم عصروں کے ذہن میں [illegible] ہے وہ در اصل حیوان مطلق کی نفسیات اور فطرت کا تفہیمی اصول ہے جسے وہ زبردستی انسان پر [illegible]دیلی قانون کی حیثیت سے عائد کرنا چاہتے ہیں۔ اس قانون نفسیات کے ذیلی قوانین میں [illegible] ایک "عمل اور ردِ عمل" کا قانون بھی ہے جس کی غلط تعبیر سے طرح طرح کی بدعنوانیوں [illegible] بدکرداریوں کو جائز ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ "عمل اور ردِ عمل" در اصل ریاضی کی ایک شاخ علم سکون و حرکت کا مسئلہ ہے۔ یہاں عمل سے مراد ہے ایک قوت کا

دوسری قوت کو ٹکّر دینا اور ردِّ عمل کے معنی ہیں دوسری قوت کا اس ٹکّر کی مزاحمت کرنا۔ مسئلہ یہ ہے "عمل اور ردّ عمل مساوی اور متقابل ہوتے ہیں" یعنی جتنے زور سے ایک قوت دوسری قوت کو ایک سمت ڈھکیلتی ہے اتنے ہی زور سے دوسری قوت پہلی قوت کو مخالف سمت میں ڈھکیلنے کی کوشش کرتی ہے۔

اس تمہید کو ذہن میں رکھ کر یہ بوالعجبی ملاحظہ فرمائیے کہ احمد آباد اور گجرات کے دوسرے مقامات پر جو ہولناک فسادات حال میں ہوئے، جن میں مسلم اقلیت پر اکثریت کے متعصب اور شرپسند عناصر کے ہاتھوں وحشیانہ ظلم توڑے گئے، ان کے بارے میں ملک کے بعض ذمّہ دار لیڈروں نے اس رائے کا اظہار کیا کہ یہ سارا ہنگامہ ردِّعمل تھا اشتعال انگیز حرکتوں کا جو اقلیت کے بعض افراد نے کی تھیں۔ ان بزرگوں نے یہ تسلیم کیا کہ جتنا اشتعال تھا اس کی نسبت سے قہر و غضب کی وہ شدّت و وسعت جو اس کے ردِّ عمل کے طور پر ظاہر ہوئی کہیں زیادہ اور قابل ملامت تھی۔ تاہم ان کے بیان سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ہر چند جو کچھ ہوا وہ بہت بُرا ہوا پھر بھی وہ ایک عمل کا ردِّ عمل تھا اس لیے "فطری" امر تھا۔ ممکن ہے کہنے والوں کا یہ مطلب نہ ہو مگر ان کے بیان کے سُننے والوں اور پڑھنے والوں نے عام طور پر اس کا یہی مطلب سمجھا اور ان میں سے بہت سے لوگوں نے اسے صحیح تسلیم کیا۔

اگر ہم اُن "فطری" جذبات کو جو ایسے گمراہ کن بیانات سے پیدا ہوتے ہیں قابو میں رکھ کر ان پر عقل و انصاف کی روشنی میں غور کریں تو اس بات کو آسانی سے یقین نہیں کر سکتے کہ اقلیت کے مٹھی بھر لوگوں نے اکثریت کو مشتعل کر کے اپنی سلامتی کو دیدہ و دانستہ خطرے میں ڈالا اور اگر سرسری تحقیقات سے یہ ثابت بھی ہو جائے کہ صریحی طور پر اشتعال اقلیت کی طرف سے دلایا گیا تو بھی مزید تحقیقات کی ضرورت ہے کہ اس کُھلی ہوئی اشتعال انگیز حرکت کی محرک دوسری طرف سے کوئی چھپی ہوئی چھیڑ تو نہ تھی۔ اب بتائیے ان ذمّہ دار لیڈروں کو کیا کہا جائے جو ایک ایسی بعید از قیاس بات کہنے سے پہلے پوری تحقیقات تو ایک طرف

سرسری تحقیق بھی ضروری نہیں سمجھتے۔

اور فرض کیجیے کہ واقعی اقلیت کے کچھ سرپھرے لوگ بلا وجہ کوئی اشتعال انگیز حرکت کر بیٹھے تو اس کا یہ ہولناک ردعمل "فطری" کس معنی میں کہلائے گا؟ فطرت کی ان تین سطحوں میں سے جن کا اوپر ذکر آیا ہے وہ کون سی سطح کی فطرت ہے جس کا یہ تقاضا ہے کہ چند افراد کے جرم کی ایسی بھیانک سزا ہزاروں بے گناہوں کو دی جائے؟ ظاہر ہے فطرت طبیعی تو ہو نہیں سکتی اس لیے کہ اس کی کارفرمائی بے جان چیزوں تک محدود ہے اور فطرتِ انسانی بھی نہیں ہو سکتی اس لیے کہ انسان عقل و ہوش کا مالک ہے اور حق و انصاف کی حس رکھتا ہے اور اس کی فطرت اُسے کبھی ایسی مجنونانہ سفاکی پر نہیں اُبھار سکتی۔ لامحالہ اسے فطرتِ حیوانی بلکہ فطرتِ درندگی کہنا پڑے گا اور وہ بھی عام درندوں کی فطرت نہیں اس لیے کہ وہ خواہ مخواہ یا ایک ذراسی چھیڑ کے بدلے کسی پر قاتلانہ حملہ نہیں کرتے بلکہ ان بھیڑیوں اور چیتوں کی فطرت جن کے مُنہ کو خون لگ گیا ہو اور جو آدمی کو دیکھتے ہی اُس پر ٹوٹ پڑیں اور اسے پھاڑ کھائیں۔

غرض یہ فرقہ وارانہ فساد جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں اس طرح کی ہوائی باتوں میں ٹالنے کی چیز نہیں بلکہ انتہائی عبرت انگیز واقعہ ہے اور اس پر سب ہندوستانیوں کو جن میں ذراسی بھی انسانیت ہے، اپنے دل کی گہرائیوں میں ڈوب کر غور کرنا چاہیے۔ اُس وقت شاید یہ محسوس ہو کہ یہ فساد ظاہری فساد باطن کی یعنی اس افسوسناک حقیقت کی علامت ہے کہ ہمارے ملک میں جو ہزاروں سال سے تہذیب کی گود میں پل رہا ہے، ابھی تک انسانیت کی جوئے ساکن کی تہ میں بہیمیت کے سوتے موجود ہیں جو عام پُرسکون موسم میں بند رہتے ہیں لیکن جہاں ہوا کے کسی تند و تیز جھونکے نے سطح دریا کو چھیڑا یہ سوتے کُھل جاتے ہیں اور ظلم و تشدد کا ایک سیلاب اُمڈ پڑتا ہے۔ تب شاید ہم متنبہ ہوں کہ ہمیں وحشت و بربریت کے ان سوتوں کو ہمیشہ کے لیے بند کرنا ہے ورنہ کسی دن انقلابِ زمانہ

کی کسی زبردست آندھی میں یہ پوری شدّت سے اُبل کر طوفانِ نوح برپا کردیں گے اور ہمیں یعنی پوری ہندوستانی قوم کو صفحۂ ہستی سے اس طرح مٹا دیں گے کہ بہ قول شاعرِ مشرق

ہماری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

اب زرا یہ بھی دیکھیے کہ تصویر کا دوسرا رُخ کیا ہے یعنی فرقہ وارانہ فسادات میں اقلیت کا عمل اور ردّ عمل کیا ہوتا ہے؟ سچائی اور ایمان داری کے تقاضے سے ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ بعض اوقات یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ اقلیت کا کوئی گروہ، سرپھرے یا خودغرض "لیڈروں" کے اُکسانے سے، مذہب یا تہذیب کے نام پر ایسی اشتعال انگیز حرکت کر بیٹھتا ہے جس کے ردِ عمل سے فتنہ و فساد کی آگ بھڑک اُٹھتی ہے۔ اب چاہے دوسرے فریق کا ردِ عمل کتنا ہی قابلِ ملامت کیوں نہ ہو، بہرحال، پہلے فریق کا عمل خود اس کے مذہب و تہذیب کی رُو سے سخت قابلِ نفرین اور عقل و مصلحت کی رُو سے مجنونانہ سمجھا جائے گا۔ اسی طرح بہت سی صورتوں میں اشتعال اکثریت کے کسی گروہ کی طرف سے ہوتا ہے اور اقلیت کے لوگ آپے سے باہر ہو کر اندھا دھند مرنے مارنے پر تیار ہو جاتے ہیں۔ وہ مذہب و تہذیب اور عقل و مصلحت سبھی کی نظروں میں قصوروار ٹھہرتے ہیں۔ نتائج کے اعتبار سے ان کا یہ فعل کوئی دلاوری کا کارنامہ نہیں بلکہ حرکت مذبوحی یا اقدامِ خودکشی ہے۔ علم اخلاق کی اصطلاح میں یہ شجاعت نہیں بلکہ تہوّر ہے جو معائبِ اخلاق میں داخل ہے۔

مگر عام طور پر جب اکثریت کے شرپسند عناصر کی طرف سے ظلم و زیادتی ہوتی ہے تو اقلیت کے اکثر لوگوں کے دماغوں پر یاس و ہراس کا کابوس مسلّط ہو جاتا ہے یا اُن کے دلوں میں غم و غصہ، نفرت و عداوت کی آگ بھڑکتی تو نہیں مگر اندر ہی اندر سُلگنے لگتی ہے۔ یہ ردِ عمل بھی عام طور پر قدرتی یا "فطری" سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اس ساری بحث کے

بعد جو اوپر ہو چکی ہے، یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ اس طرح کا ردِّ عمل فطرتِ انسانی کا نہیں بلکہ فطرتِ حیوانی کا ہوتا ہے جو عقل و مذہب کی روشنی کے بجائے جبلتِ محض کی تاریکی میں کام کرتی ہے۔ مذہب کی رُو سے تو مایوسی عدم ایمان یا کفر کی نشانی ہے اور عقل کی رُو سے خوف و ہراس ظلم کو دعوت دینے کا نام ہے۔ اسی طرح غم و غصہ ذہنی قوتوں کو ماؤف اور عملی قوتوں کو معطل کر دیتا ہے۔ اب رہی نفرت و عداوت سو وہ نہ صرف تدبیر و مصلحت کی آنکھوں کو اندھا کر دیتی ہے بلکہ اخلاق و مروّت کو کچل کر انسان کو انسانیت کے درجے سے گرا دیتی ہے۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر فطرتِ انسانی کے مطابق فرقہ وارانہ فساد کی طرف مسلم اقلیت کا ردِّ عمل کیا ہونا چاہیے جس سے ان کے حقوقِ انسانی اور حقوقِ شہریت کی حفاظت ہو سکے۔ یہ واقعی نہایت اہم مسئلہ ہے اور اس پر نہ صرف ہندوستانی مسلمانوں بلکہ ساری ہندوستانی قوم کے اربابِ نظر کو جو، اس ملک میں جنگل کے قانون کے بجائے حق و انصاف، شرافت و انسانیت کا قانون نافذ کرنا چاہتے ہیں، بڑی سنجیدگی سے غور کرنا ہے۔ ہم خود اس نازک اور پیچیدہ مسئلے کا کوئی آخری اور قطعی حل پیش کرنے کا دعویٰ نہیں کرتے مگر ایک مدت تک دل سوزی اور ہمدردی کے ساتھ ساتھ معروضی اور متوازن انداز میں مسئلے کے مختلف پہلوؤں پر نظر ڈالنے کے بعد، جو کچھ ہماری سمجھ میں آیا ہے، عرض کیے دیتے ہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ دُنیا میں کسی جماعت کے لیے اپنی حفاظت کا بہترین طریقہ حفاظتِ خود اختیاری ہے اور اس کے لیے سب سے بڑی ضرورت دو چیزوں کی ہے، اتحاد اور قوت۔ فرقہ وارانہ فساد کی طرف جو ہندوستانی مسلمانوں کے لیے ایک مزمن خطرہ بن گیا ہے، ان کا پہلا ردِّ عمل یہ ہونا چاہیے کہ وہ آپس

میں متحد ہو کر ہر جائز طریقے سے اپنی حفاظت کریں۔ مگر افسوس اور شرم کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ان میں باہمی اتحاد کے بجائے شدید نفاق نظر آتا ہے۔ تاریخ کے اس نازک دور میں جب ہر ایک مذہب کو کفر و الحاد کے زبردست حملے کا مقابلہ کرنا ہے اور دنیا کی زندہ قومیں مختلف مذاہب کے عالمگیر اتحاد کی ضرورت محسوس کر رہی ہیں، ہندوستانی مسلمان مذہبی عقیدہ و عمل کے چھوٹے چھوٹے اختلافات کی بنا پر آپس میں لڑے مرتے ہیں۔ اس وقت جب ذلّت و ہلاکت کا مشترک خطرہ مسلمانوں کے کسی ایک گروہ کے سر پر نہیں بلکہ پوری ملّت کے سر پر منڈلا رہا ہے۔ ان کی آنکھیں نہ کھلیں تو پھر کب کھلیں گی؟

اب رہی دوسری چیز یعنی قوّت جو مسلمانوں کو اپنے انسانی اور شہری حقوق کی حفاظت کے لیے اپنے اندر پیدا کرنی ہے سو اتّحاد خود ایک بڑی قوّت ہے۔ اس کے علاوہ جو قوتیں سب سے اہم سمجھی جاتی ہیں وہ ہیں سیاسی اقتدار کی، دولت کی، علم و ہنر کی اور کردار کی قوتیں۔ ان میں سے پورا سیاسی اقتدار اس جمہوری دور میں کسی اقلیّت کو بحیثیت ایک مذہبی جماعت کے حاصل نہیں ہو سکتا۔ البتہ ملک کی سیاست میں صحت مند قوتوں کا ساتھ دینے سے، اقتدار میں حصّہ مل سکتا ہے۔ اس کے لیے مسلمانوں کو اپنی سیاسی پارٹی الگ بنانے کی فرسودہ پالیسی کو جس کی بدولت وہ سیاسی اچھوت ہو کر رہ گئے ہیں، بدلنا ہے اور عقل و بصیرت سے کام لے کر نئی راہِ عمل اختیار کرنا ہے۔ دولت اور علم و ہنر کی قوتیں جن سے وہ اس وقت بڑی حد تک محروم ہیں، محنت، جفاکشی اور استقلال کے ساتھ، تحصیلِ علم اور کسب روزی میں سر کھپانے اور پسینہ بہانے سے حاصل ہوتی ہیں، جنھیں عام طور پر مسلمان، خصوصاً شمالی ہند کے مسلمان مدّتوں سے چھوڑ بیٹھے ہیں۔ مگر اب وہ وقت آگیا ہے کہ اس جرمِ ثقیل کے بغیر وہ "جرم ضعیفی" سے جس کی سزا شاعرِ ملّت

اقبال نے ابو العلامعرّی کی زبان سے "مرگِ مفاجات" بتائی ہے، کسی طرح بچ نہیں سکتے۔

لیکن ان سب قوتوں میں سب سے بڑی قوت جس کے بل پر ہم نہ صرف اپنی حفاظت بلکہ اپنے ملک میں شرافت و انسانیت، تہذیب و اخلاق کی قدروں کی حفاظت کر سکتے ہیں، کردار کی قوت ہے۔ یہی قوت تھی جس سے مسلمانوں نے اپنے دورِ عروج میں ملکوں اور اقلیموں ہی کو نہیں بلکہ خلقِ خدا کے دلوں کو بھی مسخر کیا تھا۔

افراد میں اور جماعتوں میں کردار کی قوت کیوں کر پیدا ہوتی ہے؟ اس کی تدبیر بہت آسان اور بہت مشکل ہے۔ یوں تو سبھی قوتیں جن کا اوپر ذکر آیا ہے، مگر خاص طور پر کردار کی قوّت، ایمانِ راسخ سے حاصل ہوتی ہے اور ایمانِ راسخ کا پیدا ہونا توفیقِ الٰہی سے نہایت آسان ہے اور بغیر اس کے نہایت مشکل بلکہ محال ہے۔ توفیقِ الٰہی انسان کے اختیار میں نہیں، مگر اس کا مستحق بننے کی کوشش ضرور اس کے اختیار میں ہے۔ یہ کوشش کس طرح کی جائے؟ اس کا جواب ہر شخص کو جس کے دل میں سچی لگن ہو، ان بزرگوں کے قول و عمل سے مل سکتا ہے، جن کے ایمان کا ایک دنیا کلمہ پڑھتی ہے۔

پچھلے چند صفحوں میں ہم نے یہ عرض کیا ہے کہ فرقہ وارانہ فسادات کے مقابلے میں مسلمانوں کا صحت مند ردِّ عمل کیا ہونا چاہیے۔ اسی کے ساتھ ساتھ غیر صحت مند ردِّ عمل کی طرف بھی جو اس وقت نظر آتا ہے، اشارہ کیا ہے۔ آخر میں مریضانہ ردِّ عمل کی، جس سے مسلمان خود اپنے مقصد کو شدید نقصان پہنچا رہے ہیں۔ ایک اور مثال پیش کرتے ہیں۔ جب کبھی فرقہ وارانہ فساد ہوتا ہے تو بہت سے مسلمان طیش میں آکر اس کا الزام بلا تفریق سب ہندوؤں پر رکھتے ہیں۔ یہ بڑی بے انصافی

اور سخت نا عاقبت اندیشی ہے۔ کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ ہندوؤں میں بہت سے انصاف پسند اور حق گو، زبان و قلم سے، ظالموں کی مذمت اور مظلوموں سے ہمدردی کرتے ہیں۔ اور ایسے اہلِ دل کی بھی کمی نہیں جو اپنے کو خطرے میں ڈال کر مظلوموں کی عملی مدد کرتے ہیں۔ ان کا احسان ماننے کے بجائے انھیں بھی دوسروں کے ساتھ بے دردی اور سفاکی کے مکروہ الزام میں لپیٹ لینا اخلاق کی رُو سے بڑی بے انصافی اور ناشکری اور مصلحت کے لحاظ سے انتہائی ناعاقبت اندیشی ہے۔ اس لیے کہ اس طرح ان ہمدردوں کا دل کھٹا ہو جاتا ہے اور وہ دل میں سوچتے ہیں کہ ان ناشکروں سے ہمدردی اور ان کی مدد کرنے سے کیا فائدہ۔

خلاصہ یہ کہ فرقہ وارانہ فسادات کا مسئلہ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے موت اور زندگی کا مسئلہ ہے۔ اس کے حل ہونے پر نہ صرف ان کی سلامتی بلکہ وطن اور اہلِ وطن کی، حق اور انصاف کی، شرافت و انسانیت کی سلامتی منحصر ہے۔ اس سے نبٹنے کے لیے جذباتی ردِّ عمل، غم و غصّہ، مایوسی اور بیزاری، یا خوف و ہراس کسی طرح مناسب یا مفید نہیں بلکہ مُضر اور مُہلک ہے۔ اس کا سامنا اسی طرح کیا جاسکتا ہے کہ مسلمان صبر و سکون، عقل و فہم، تامّل و تدبّر سے کام لے کر ملک کے صحت مند اور صالح عناصر پر اعتماد کریں، ان کا اعتماد اور تعاون حاصل کریں۔ اور اسی کے ساتھ ساتھ اپنے اندر قوّت پیدا کریں —— اتحاد کی، علم و ہنر کی، دولت و ثروت کی اور سب سے بڑھ کر ایمان کی قوّت جو اور سب قوتوں کی جڑ ہے۔ صورتِ حال کتنی ہی مشکل ہو، مایوس کن نہیں ہے۔ ہندوستانی مسلمان ایک آزاد ملک میں رہتے ہیں جس کے سیکولر جمہوری آئین نے ان کے لیے وہی حقوق منظور کیے ہیں جو ان کے ہم وطنوں کے لیے —— وہی حقوق جن سے ہمسایہ ملکوں کے لوگ ہنوز محروم ہیں اور ان کے منظور کرانے

کے لیے سخت جد وجہد کر رہے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ ہمارا جمہوری سیکولر آئین کئی لحاظ سے محض ایک نصب العین ہے جسے عملی جامہ پہنانے کی راہ میں ابھی تک بہت سی رکاوٹیں ہیں مگر ان میں سے کوئی ایسی نہیں جو عقل و تدبیر اور ہمت و استقلال کے ساتھ مقابلہ کرنے سے دور نہ ہو سکے۔ لسان الغیب نے شاید اسی موقع کے لیے کہا تھا:

حافظ از بادِ خزاں در چمنِ دہر مرنج
فکرِ معقول بفرما، گلِ بے خار کجاست

سچے مسلمان کا تصور
قرآن کی روشنی میں

ڈاکٹر خواجہ غلام السیدین

بعض خوش عقیدہ حضرات کے نزدیک اسلام مذہبی عقائد و عبادات، اخلاقی اقدار، معاشرتی رسوم کا ایک جامد نظام ہے جس میں حرکت کی مطلق گنجایش نہیں۔ دین دار مسلمان کا فرض بس اتنا ہو کہ نہ صرف کتاب و سنت کی ہدایات پر بلکہ قرون اولی کے مفسرین اور فقہا کے کلی و جزوی ارشادات پر بے چون و چرا آنکھ بند کر کے عمل کرے۔ مگر میرے نزدیک اسلام کے مطمحِ نظر کی یہ تعبیر نہ قرینِ عقل ہے اور نہ قرینِ انصاف۔

میں اس نقطۂ نگاہ سے اختلاف کی جسارت اس لیے کرتا ہوں کہ اس میں اسلامی تعلیم کی روح کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ اسلام نے زندگی کی تشکیل میں عقل انسانی کے عمل دخل، علم کے حصول میں تجربے و مشاہدے کی اہمیت اور ذہنِ انسانی کی آزادی پر جتنا زور دیا ہے کسی اور مذہب نے نہیں دیا تھا۔ اور جو لوگ اسلام کی تعبیر میں تنگ خیالی سے کام لیتے ہیں وہ اس بات کو بھول جاتے ہیں یا جان بوجھ کر نظر انداز کر دیتے ہیں کہ جس طرح وحی و الہام الطاف الٰہی ہے اسی طرح علم کی پیاسی عقل بھی خدا کی بخشی ہوئی نعمت ہے۔ اگر ان دونوں میں اختلاف ہو اور مذہب جسے مبارک

زندگی پر حاوی ہونا چاہیے، زندگی کے ایک اہم پہلو سے محض اس بنا پر قطع نظر کرے کہ اس سے الجھنیں اور مشکلیں پیدا ہوں گی تو یہ مسئلے کا حل کرنا نہیں بلکہ اس سے پہلو بچانا ہوا۔ مذہبی لوگوں میں اس کی ہمت ہونی چاہیے کہ وہ زندگی پر ہمہ گیر نظر ڈالیں اور جو مشکل مسائل سامنے آئیں ان کی طرف سے آنکھیں بند کر کے یہ نہ سمجھ لیں کہ ان کا وجود ہی نہیں ہے۔ اقبال نے اپنے مجموعۂ خطبات کے ایک خطبے میں کہا ہے اور میرے خیال میں بالکل بجا کہا ہے کہ سلسلۂ نبوت کا پیغمبر اسلام پر ختم ہو جانا درحقیقت اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ عقل انسانی بلوغ کے اس درجے پر پہنچ گئی ہے جہاں وہ مذہب کی عام رہنمائی میں وسعت پذیر اور تغیر پذیر زندگی کی بھول بھلیاں میں احتیاط اور دانش مندی کے ساتھ اپنی راہ ڈھونڈھ سکتی ہے۔

اگر ہم اسلام کی یا دوسرے مذاہب کی تعلیمات کو غور سے دیکھیں تو یہ معلوم ہوگا کہ ایک نقطۂ نظر سے مذہب زندگی کے سارے اہم مسائل کے کلیات اور جزئیات کے بارے میں ایک مکمل ضابطۂ حیات پیش کرتا ہے۔ مگر ایک دوسرے نقطۂ نظر سے جو پہلے سے زیادہ مستند نہیں تو اس سے کم بھی نہیں ہے ایک سچے مذہبی آدمی کو اپنے مذہب کی تعبیر زندگی اور زمانے کے حالات کے لحاظ سے اپنے لیے خود کرنی ہوتی ہے۔ ایک صاحب بصیرت باپ نے اپنے بیٹے سے کہا تھا۔ "قرآن کو اس طرح پڑھا کرو جیسے یہ خود تم پر پہلی بار نازل ہو رہا ہے" اس لحاظ سے ہر شخص کو جس کی ذہنی سطح کافی بلند ہو، مذہب کو ایک ولولہ انگیز ذاتی مہم سمجھنا چاہیے جو اسے سر کرنی ہے۔ اسلام میں اور دوسرے مذاہب میں بھی بعض امور بنیادی ہیں جو ہر زمانے میں اور ہر صورت حال میں واجب العمل ہیں۔ یہ عام اصول و اقدار کے طور پر پیش کیے گئے ہیں۔ جن کا اطلاق عقل سلیم کی مدد سے ہر نئی صورت حال پر کیا جا سکتا ہے۔ مگر شریعت کے بعض احکام کا اطلاق ان مخصوص سماجی معاشی اور سیاسی حالات پر ہوتا ہے جو ساتویں صدی عیسوی میں جزیرہ نمائے عرب میں اور اس کے ہمسایہ ملکوں میں پائے جاتے ہیں۔ عہد متاخر کے بعض شارحوں نے ان پر بھی مہر دوام ثبت کر دی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آنے والی صدیوں میں حالات کے بدل جانے کے

بعد ان پر نئے سرے سے غور کرنے کی آزادی نہیں رہی۔ اسلام میں اجتہاد کے اصول کا منشاء یہ تھا کہ مذہبی فکر میں جمود نہ پیدا ہونے پائے۔ اس نے اس بات کی صرف اجازت نہیں دی بلکہ تاکید کی تھی کہ اسلامی شریعت کی تعبیر میں عقل سلیم سے کام لیا جائے۔ میرے خیال میں تقلید جامد کے علم برداروں نے اس میدان میں تخلیقی فکر کی راہ مسدود کر کے مذہب کی کوئی مفید خدمت انجام نہیں دی۔ انھوں نے "روحِ معنی" کو جو زندگی بخشتی ہے چھوڑ کر لفظ کو پکڑ لیا جو فکر، علم اور مذہب کا گلا گھونٹ دیتا ہے یا انھیں زنجیروں میں جکڑ کر چھوڑ دیتا ہے۔

ان تمہیدی سطروں سے ہماری غرض اس بات پر زور دینا ہے کہ ہمیں مذہب کے ایک حرکی تصور کی ضرورت ہے جو انسانی فکر و عمل کی تمام نئی حالتوں اور صورتوں کا احاطہ کر سکے مثلاً موجودہ زمانے میں جو خاص طور پر سائنس اور صنعیات کا عہد کہلاتا ہے مذہب پر لوگوں کا عقیدہ اس طرح قائم نہیں رہ سکتا کہ ہمارے مذہبی پیشوا سائنس اور صنعیات کے وجود ہی کو نظر انداز کر دیں بلکہ اس کے لیے یہ ضرورت ہے کہ وہ ان کے تقاضوں سے معقول طور پر نبٹیں۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ ان تقاضوں کو تمام و کمال قبول کر لیں بلکہ صرف یہ ہیں کہ وہ اس حقیقت کو تسلیم کر لیں کہ سائنس و صنعیات کی بدولت انسان کے لیے نئے مسائل پیدا ہو رہے ہیں اور ان کے بارے میں مذہب کو غور و فکر کے بعد ایک واضح نقطۂ نظر، جو اس کے اپنے بنیادی اقدار و مقاصد سے ہم آہنگ ہو، اختیار کرنا ہوگا۔ ان کے لیے یہ نقطۂ نظر اختیار کرنا کسی طرح ممکن نہیں ہے کہ ہفتے میں چھ روز دینوی کاروبار چلتا رہے اور ایک دن چاہے وہ اتوار یا جمعہ یا منگل، مذہبی اعمال کے لیے وقف کر دیا جائے۔ دراصل اسلام کی سب سے بڑی دین فکر انسانی کو یہ ہے کہ اس نے اس دوئی کو جو دنیا اور آخرت، مادیت اور روحانیت میں فرض کر لی گئی تھی دور کر دیا۔ وہ مومنوں کو خدا سے یہ دعا مانگنے کی تلقین کرتا ہے:

ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ

"خدایا ہمیں دنیا میں بھلائی اور آخرت میں بھلائی عطا کر"

اگر انسان خدا سے فلاح دارین کی دعا کرے تو یہ سب کچھ سمیٹ لینے کی حرص نہیں بلکہ اس گہری حقیقت کا احساس ہے کہ ان دونوں چیزوں میں کوئی تضاد نہیں بلکہ یہ ایک ہی کُل کے دو حصّے ہیں۔ اس نکتے پر اور زیادہ زور دینے کے لیے ارشاد ہوا۔

الدنیا مزرعۃ الآخرۃ

دنیا کھیتی ہے آخرت کی

یعنی جو ہم یہاں بوئیں وہاں کاٹیں گے۔ اس طرح گویا دریائے حیات کے دونوں کناروں کے درمیان ایک پُل باندھا گیا ہے اور انسان کو تلقین کی گئی کہ دنیا میں زندگی یہ سمجھ کر بسر کرے جیسے خدا سے حاضر و ناظر ہر لحظہ اس پر نظر رکھتا ہے۔

غرض ایک معقول مذہبی آدمی کو اس دنیا کا جس میں وہ رہتا ہے اور ان قوتوں کا جو دنیا کو بناتی اور بگاڑتی ہیں۔ غور و فکر کے ساتھ مطالعہ کرنا چاہیے۔ اگر دنیا میں جارحانہ قوم پرستی اور نسل پرستی کا زور ہے، اگر روئے زمین کی چوتھائی آبادی جہالت، افلاس اور بیماری کا شکار ہے، اگر ایٹمی جنگ کا نیا خطرہ انسانی زندگی کو ایک سرے سے نیست و نابود کر دینے کے درپے ہے تو مذہب کا فرض ہے کہ ان عالمگیر مسائل کے بارے میں اپنی رائے ظاہر کرے، ایسے عام اور مبہم انداز میں نہیں جس سے کسی کو ٹھیس نہ لگے بلکہ ہمت کے ساتھ صاف صاف لفظوں میں۔ اور اس سلسلے میں خدا سے رسمی طور پر یہ دعا مانگنا کافی نہیں کہ یا اللہ ہماری بگڑی کو بنا دے اس لیے کہ اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ خدا نے اس کام کو جو انسان کے کرنے کا ہے اپنے ذمّے لے لیا ہے۔ ہمیں تو یہ کہنا چاہیے "یا اللہ ہمیں یہ توفیق دے کہ جو کچھ ہم تجھ سے مانگ رہے ہیں اسے حاصل کرنے کے لیے خود جد و جہد کریں"۔ یوں تو لوگ محض عادت، یا ذہنی جمود یا اس خوف کی وجہ سے جو بچپن سے ان کے دل میں بٹھا دیا گیا ہے، مذہبی عقاید کا اقرار اور فرائض کی ادائیگی کرتے رہتے ہیں لیکن جب تعلیم ان میں ذہنی بیداری پیدا کر دیتی ہے تو پھر یہ مشکل ہے کہ وہ اس مذہب کا جو اُن کے

قلب کی گہرائی میں نہ اُتر جائے کلمہ پڑھتے رہیں۔ جہاں تک مذہب اسلام کا تعلق ہے اس کی ساری تعلیم ہی اس نوعیت کی ہے کہ وہ ہرگز لوگوں کے دلوں پر زبردستی حکومت کرنے کے لیے عقلِ انسانی کے اس فطری حق کو نہیں چھین سکتا کہ وہ چون وچرا کے بغیر کسی چیز کو نہ مانے۔ اسلام کی تاریخ میں بڑے بڑے علماء اور اصحابِ فکر کی مثالیں موجود ہیں جو برسوں تک شکوک و شبہات کی پُرخار راہوں میں بھٹکنے کے بعد ایمان و یقین کی منزل تک پہنچے۔ دوسرے مذاہب کی تاریخ میں بھی ایسی مثالوں کی کمی نہیں۔

اسلام کی بنیادی تعلیمات بہت معروف اور اس قدر سہل و سادہ ہیں کہ ایک لحاظ سے مسلمان ہونا نہایت آسان ہے۔ اگر آپ خدا کی وحدت، محمد مصطفےٰ (اور کل انبیاے سابق) کی رسالت اور قیامت کو مانتے ہیں تو آپ اصطلاحاً مسلمان ہیں مگر محض اصطلاحاً۔ صحیح معنی میں مسلم یا مومن آپ تبھی کہلا سکتے ہیں جب آپ ان سہل و سادہ حقیقتوں کے گہرے مطالب کو اپنی زندگی اور عمل میں حقیقت کا جامہ پہنائیں۔ آیئے ان میں سے چند مطالب پر غور کریں۔

اسلام کا ایک بنیادی اصول ہے اس حقیقت پر دل وجان سے ایمان لانا کہ کائنات کے سارے کارخانے کو خلق کرنے والا اور چلانے والا اللہ ایک ہے۔ کیا اسے ہم صرف حساب کا معاملہ سمجھیں یعنی یہ کہ خدا ایک ہی ہے۔ دو یا تین یا چار خدا نہیں ہیں۔ اگر یہ بات ہے تو توحید کا عقیدہ انسانی زندگی کے لیے کوئی خاص تخلیقی یا انقلابی اہمیت نہیں رکھتا۔ مگر ایسا نہیں ہے توحید کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ انسان کو انسانیت کا عز و شرف اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ ان سب چیزوں کا خوف جو اب تک ان کے ذہن پر مسلط تھا۔ اندھیرے کا ڈر، بھوت پریت کا ڈر، مظاہرِ فطرت مثلاً برق و رعد کا ڈر، مہلک بیماریوں کا ڈر، دنیوی حکمرانوں کا ڈر۔ غرض خوف خدا کے سوا ہر خوف دل سے نکال دے۔ مسلمان کو چاہیے کہ دنیا کی کسی اور طاقت کے سامنے سر نہ جھکائے، کسی لالچ میں آ کر

صراطِ مستقیم سے، یعنی انسانیت کے بنیادی اخلاقی اصول کی راہ سے جو اسلام نے دکھائی ہے قدم نہ ہٹائے، جب کبھی نفس امّارہ کی خواہشیں یا دُنیوی حکمرانوں کے احکام احکامِ الٰہی سے ٹکرائیں تو مسلمان احکامِ الٰہی کی پیروی کو اختیار کرے۔ ان باتوں کا زبان سے کہہ دینا آسان ہے، کرنا بہت مشکل ہے۔ مگر سچّا مسلمان ہونے کا دعویٰ وہی کر سکتا ہے جو اس بلند نصب العین کو اپنی منزلِ مقصود سمجھ کر اس کی طرف قدم بڑھائے خواہ کتنی ہی آہستگی سے، کتنی ہی مشکل سے مگر استقلال کے ساتھ۔

وہ کون سے اصول ہیں جنھیں وہ اس راہ میں اپنے لیے شمعِ ہدایت بنائے؟ انسانی اخوت و مساوات اور سماجی عدل و انصاف، نسل، طبقے اور ذات پات کی تفریق کو مٹانا، نہ صرف اپنی ذات یا خاندان یا قبیلے یا فرقے یا نسل یا ملک کے لیے بلکہ کسی قسم کی تفریق کے بغیر ساری نوعِ انسانی کی فلاح و بہبود کے لیے کام کرنا۔ قرآن میں ہے کہ پیغمبرِ اسلام کو خدا نے رحمۃ للعٰلمین بنا کر بھیجا ہے۔ اس لیے جو شخص اپنے بنی نوع کے لیے خطرے یا تکلیف کا باعث ہو اُسے اپنے کو اسلام کا سچا پیرو کہنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ غرض اسلام کی تعلیم میں سب سے زیادہ اہم یہ نصب العین ہے کہ وہ تنگ نظر، خود غرض، حرص و طمع میں اسیر، زمین کے ایک ٹکڑے سے وابستہ انسان سے جو دنیا میں پایا جاتا ہے ترقی کر کے "عالمی انسان" کے درجے پر پہنچ جائے جس کی ذات میں کسی نہ کسی حد تک یہ سب صفات جمع ہوں۔ ذہنی جسمانی اور اخلاقی جرأت و ہمت، ہمدردی، رواداری، یہ عقیدہ کہ اسے اپنے اعمال کا حساب دینا ہوگا، یہ اعتماد کہ عقل زندگی کے بہت سے مسائل کو حل کر سکتی ہے اور سب سے بڑھ کر یہ صلاحیت کہ وہ نسل، رنگ، ذات پات اور مذہب کے امتیاز سے بالاتر ہو۔ اس "عالمی انسان" کا جو تصور مولانا آزاد کے نزدیک اسلام نے سورۂ فاتحہ میں پیش کیا ہے وہ یہ ہے: "وہ خدا کی حمد و ثنا میں زمزمہ سنج ہے لیکن اس خدا کی حمد میں نہیں جو نسلوں، قوموں اور مذہبی گروہ بندیوں کا خدا ہے بلکہ "رب العٰلمین" کی حمد میں جو تمام کائنات خلقت کا پروردگار ہے اور اس لیے

تمام نوعِ انسانی کے لیے یکساں طور پر پروردگاری و رحمت رکھتا ہے۔ پھر اس کی تمام صفتوں میں سے صرف رحمت اور عدالت ہی کی صفتیں اسے یاد آتی ہیں۔

گویا خدا کی ہستی کی نمود اس کے لیے سرتاسر رحمت و عدالت کی نمود ہے اور جو کچھ بھی اس کی نسبت جانتا ہے وہ رحمت و عدالت کے سوا کچھ نہیں ہے۔ پھر وہ اپنا سرِ نیاز جھکاتا اور اس کی عبودیت کا اقرار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے: صرف تیری ہی ایک ذات ہے جس کے آگے بندگی و نیاز کا سر جھک سکتا ہے اور صرف تو ہی ہے جو ہماری ساری درماندگیوں اور احتیاجوں میں مددگاری کا سہارا ہے۔ وہ اپنی عبادت اور استعانت دونوں کو صرف ایک ہی ذات کے ساتھ وابستہ کر دیتا ہے اور اس طرح دنیا کی ساری قوتوں اور ہر طرح کی انسانی فرماں روائیوں سے بے پروا ہو جاتا ہے۔ اب کسی چوکھٹ پر اس کا سر جھک نہیں سکتا۔ اب کسی قوت سے وہ ہراساں نہیں ہو سکتا۔ اب کسی کے آگے اس کا دستِ طلب دراز نہیں ہو سکتا۔

پھر وہ خدا سے سیدھی راہ چلنے کی توفیق طلب کرتا ہے۔ یہی ایک مدعا ہے جس سے زبانِ احتیاج آشنا ہوتی ہے۔ لیکن کون سی سیدھی راہ؟ کسی خاص نسل کی سیدھی راہ؟ کسی خاص قوم کی سیدھی راہ؟ کسی خاص مذہبی حلقے کی سیدھی راہ؟ نہیں وہ راہ جو دنیا کی تمام مذہبی رہنماؤں اور تمام راست باز انسانوں کی متفقہ راہ ہے، خواہ وہ کسی عہد اور کسی قوم سے ہوئے ہوں۔ اسی طرح وہ محرومی اور گم راہی کی راہوں سے پناہ مانگتا ہے لیکن یہاں بھی کسی خاص نسل و قوم یا کسی خاص مذہبی گروہ کا ذکر نہیں کرتا بلکہ ان راہوں سے بچنا چاہتا ہے جو دنیا کے تمام محروم اور گم راہ انسانوں کی راہیں رہ چکی ہیں۔ گویا جس بات کا طلب گار ہے وہ بھی نوعِ انسانی کی عالم گیر اچھائی ہے اور جس بات سے پناہ مانگتا ہے وہ بھی نوعِ انسانی کی عالم گیر بُرائی ہے۔ نسل، قوم، ملک یا مذہبی گروہ بندی کے تفرقہ و امتیاز کی کوئی پرچھائیں اس کے دل و دماغ پر نظر نہیں آتی۔

غور کرو مذہبی تصور کی یہ نوعیت انسان کے ذہن اور عواطف کے لیے کس طرح کا سانچا مہیا کرتی ہے؟ جس انسان کا دل و دماغ ایسے سانچے میں ڈھل کر نکلے گا وہ کس قسم کا انسان ہوگا۔ کم از کم دو باتوں سے تم انکار نہیں کر سکتے۔ ایک یہ کہ اس کی خدا پرستی خدا کی عالم گیر رحمت و جمال کے تصور کی خدا پرستی ہوگی۔ دوسری یہ کہ کسی معنی میں بھی نسل و قوم یا گروہ بندیوں کا انسان نہیں ہوگا، عالم گیر انسانیت کا انسان ہوگا اور دعوت قرآنی کی اصلی روح یہی ہے۔"

وہ شخص سچا مسلمان اُسی وقت بن سکتا ہے جب وہ اپنے آپ کو کسی حد تک ان صفات حسنہ سے مزین کر لے۔ ورنہ بہت ممکن ہے کہ اپنے کو مسلمان کہنے والا سچے معنی میں مسلمان نہ قرار پائے۔ اقبالؔ نے مسلم اور مومن کے اس نازک فرق کو بہت وضاحت کے ساتھ اپنی ایک چھوٹی سی مگر نہایت اہم نظم میں دکھایا ہے۔ ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کوئی شخص محض رسمی طور پر اقرار کر لینے سے سچا مسلمان نہیں کہا جا سکتا بلکہ سچا مسلمان ہونا اس بات پر منحصر ہے کہ وہ اپنی زندگی کی تنظیم کس طرح کرتا ہے اس کے عمل سے کن اخلاقی اقدار کا اظہار ہوتا ہے۔

کافر ہے تو ہے تابع تقدیر مسلماں

مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیر الٰہی

کافر ہے تو تلوار پہ کرتا ہے بھروسا

مومن ہے تو بے تیغ بھی لڑتا ہے سپاہی

کافر ہے مسلماں تو شاہی نہ فقیری

مومن ہے تو کرتا ہے فقیری میں بھی شاہی

اسلام کا دوسرا رکن ہے محمد مصطفیٰ (صلعم) کی نبوت پر ایمان لانا۔ مگر اس سے یہ مراد نہیں کہ آنحضرت کو خدا کا واحد رسول مانا جائے بلکہ یہ ہے کہ اور سب انبیاء کی تعداد

روایت کے مطابق ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے تصدیق کی جائے۔ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

لا نفرق بین احد منھم

ایک متعصب مسلمان جو دوسرے مذہبوں کا احترام نہ کرے، ہرگز اچھا یا سچا مسلمان نہیں کہلا سکتا۔ اسی عقیدے پر کہ سب انبیاء بلاتفریق واجب التعظیم ہیں۔ اسلام نے اپنی رواداری کی تعلیم کی بنا رکھی ہے اور یہ حکم دیا ہے کہ سب مذاہب اور بانیانِ مذاہب کو قدر و عزت کی نگاہ سے دیکھو۔ اسلام ہی نے یہ انقلابی نظریہ پیش کیا ہو کہ دین ایک مسلسل روحانی تحریک کا نام ہے۔ مختلف زمانوں میں اور مختلف ملکوں میں برابر پیغمبر وحی الٰہی کو لوگوں تک پہنچاتے رہے اور زمان و مکان کی ضرورتوں کے لحاظ سے انھیں صراطِ مستقیم دکھاتے رہے۔ انھوں نے عبادت کے جو طریقے معین کیے اور سماجی اور معاشی زندگی کے جو قوانین مرتب کیے ان کی جزئیات و تفصیلات میں اختلاف تھا مگر مجموعی طور پر ان کا اچھی اور پاکیزہ زندگی کا تصور ایک تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ جنھوں نے اپنے سے مختلف عقیدہ رکھنے والوں کے خلاف مذہبی لڑائیاں (مثلاً صلیبی جنگیں) چھیڑیں مذہب سے کتنے دور تھے اور وہ سارے مظالم جو تاریخ میں مذہب کے نام پر ہوتے رہے کس قدر قابلِ ملامت تھے۔ بظاہر ان کا مقصد یہ تھا کہ خداوند کا نام اونچا رہے مگر سچ پوچھیے تو ان سے بڑھ کر خداوند کے نام کی توہین اور کسی طرح نہیں ہو سکتی۔

قرآن کریم نے اور رسول اللہ نے دین کے اس تسلسل پر بار بار زور دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اسلام نوعِ انسانی کے لیے کوئی ایسا پیغام نہیں لایا جو تمام تر نیا ہو بلکہ اس لیے آیا ہے کہ جن حقائق کی تعلیم حضرت ابراہیم، حضرت موسیٰ، حضرت عیسیٰ اور بہت سے دوسرے پیغمبر دے چکے ہیں۔ ان کی از سرِ نو تلقین کرے اور ان کی تعلیمات کے گرد جو مکڑی کے جالے استدادِ زمانہ اور ظلمتِ فکر نے تن دیے ہیں انھیں دور

کر دے۔ آنحضرتؐ نے اس بات کو صاف کر دیا کہ نجات کسی خاص مذہب یا اس مذہب کے کسی خاص فرقے کی جاگیر نہیں ہے۔ ہر شخص کو جو اللہ اور اس کے پیغام پر ایمان رکھتا ہے اور نیک عمل کرتا ہے خواہ وہ کسی مذہب کا ہو سعادت آخروی کی بشارت دی۔

اسلام کے بارے میں ایک الزام جو قرون وسطیٰ کے بعض عیسائی فضلاء نے تراشا تھا اور جسے دوسروں نے بغیر چھان بین کیے تسلیم کر لیا یہ ہے کہ وہ تلوار کے زور سے پھیلایا گیا۔ تاریخی حیثیت سے یہ بات بالکل بے بنیاد ہے اور خوشی کی بات ہے کہ اب بعض جدید مستشرق فضلاء نے تحقیق کے بعد اس سے رجوع کر لیا ہے۔ میں اس سے انکار نہیں کرتا کہ مسلمان ملکوں کی تاریخ میں ایسے واقعات ہوئے ہیں کہ بعض حکمرانوں نے لوگوں کو تشدد یا لالچ کے ذریعے مسلمان بنایا جیسا اور مذاہب کی تاریخ میں بھی نظر آتا ہے مگر یہ کہنا سراسر غلط ہے کہ اسلام کی تعلیمات میں اس فعل کا خفیف سا جواز بھی ملتا ہے۔ قرآن کریم نے قطعی اور واضح طور پر کہ دیا ہے۔

لا اکراہ فی الدین

دین کے معاملے میں کوئی جبر نہیں

صرف یہی نہیں کہ جو شخص مذہب کے معاملے میں جبر کرے وہ گنہگار ہے بلکہ جس شخص کو جبراً مسلمان بنایا گیا ہو اسے مسلمان مانا ہی نہیں جا سکتا اس لیے کہ شرع اسلام اس طرح کے تبدیلِ مذہب کو تسلیم نہیں کرتی۔ مسلمانوں کو رسول اللہ صلعم کی روشن مثال سامنے رکھنا چاہیے جنھوں نے کبھی دین کی تبلیغ میں جبر سے کام نہیں لیا اور حسبِ توفیق ان صفات حسنہ میں آپ کی تقلید کرنا چاہیے کہ آپ ہر شخص سے لطف و عنایت سے پیش آتے تھے، دوست دشمن سب کے ساتھ یکساں عدل و انصاف کا برتاؤ کرتے تھے اور ساری نوع انسانی میں اخوت و مساوات قائم کرنا چاہتے تھے۔ سچی اسلامی روح ان ہی لوگوں میں بیدار ہو سکتی ہے جو ہمدردی اور انصاف کو اپنا شعار بنائیں اور

اونچ نیچ کے خیال کو دل سے نکال دیں۔

اسلام کے بنیادی اصول میں قیامت کا عقیدہ بھی شامل ہے یعنی یہ عقیدہ کہ انسانی زندگی محض نقش بر آب، محض حرفِ باطل نہیں "محض جوش دخروش سے پُر، مغز ومعنی سے خالی مجذوب کی بڑ" نہیں۔ جب انسان کی شمعِ حیات، بچپن، یا جوانی یا بڑھاپے میں گُل ہوجائے تو وہ عدم کی تاریکی میں گُم ہوکر نہیں رہ جاتی بلکہ برابر روشن رہتی ہے اگرچہ مختلف ظرف و حال میں۔ جو شکوک وشبہات اس امر میں پیدا ہوتے ہیں کہ جب انسان کو موت آجائے، جب مٹی مٹی میں مل جائے تو پھر سے جی اُٹھنا کیونکر ممکن ہے۔ ان کا جواب قرآن یہ دیتا ہے کہ تمھیں اس بات پر حیرت کیوں ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جو خدا جانداروں کو عدم سے وجود میں لایا وہ انھیں مرنے کے بعد پھر جلا بھی سکتا ہے۔ بہرحال ہمیں اس وقت اس عقیدے کے مابعدالطبیعی پہلو سے نہیں بلکہ اس کے عملی ماحصل سے غرض ہے قیامت روزِ حساب کا نام ہے۔ جب انسان کو اپنے اچھے اور بُرے کاموں کی جزا وسزا ملے گی۔ اگر موت آخری انجام ہو تو زندگی کا ڈراما بے معنی اور بے نتیجہ ہوکر رہ جاتا ہے! اس لیے کہ بہت سے لوگ جو بُرے کام کرتے ہیں اور اس زندگی میں ان کا بھگتان نہیں بھگتتے وہ سزا سے صاف بچ جائیں گے اور بہت سے نیک لوگ جن کی عمر سختیاں سہتے اور دکھ اُٹھاتے گذرتی ہے جزا سے محروم رہ جاتے۔ اس طرح کا تصورِ حیات عدلِ الٰہی کے جو اسلام کا ایک بنیادی تصوّر ہے سراسر منافی ہوتا۔ دراصل عدل وانصاف اللہ تعالیٰ کی سب سے نمایاں صفات میں داخل ہے اور ہر مسلمان کو تاکید کی گئی ہے کہ ذاتی، سماجی، قومی اور بین الاقوامی معاملات اور تعلقات میں انصاف اختیار کرے۔

اعدلوا ھو اقرب للتقویٰ

"عدل سے کام لو یہ (صفت) سب سے زیادہ قریبِ تقویٰ ہے"

جو معاشرہ سماجی عدل پر مبنی نہ ہو وہ خواہ رسم وضابطے میں کچھ بھی کہلائے ہرگز اسلامی

معاشرہ نہیں ہے۔

جیسا کہ میں شروع میں کہہ چکا ہوں کسی اور مذہب نے ذہن انسانی کی آزادی پر اور بدلتے ہوئے زمانے کے نئے نئے اور پیچیدہ مسائل کے حل کرنے میں عقل سے کام لینے پر اتنا زور نہیں دیا جتنا اسلام نے دیا ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ جب خدا کا پیام پیغمبر کو پہنچ چکا تو عقل کو چھٹی مل گئی اور انسان کا کام بس اتنا رہ گیا کہ نقل و روایت پر آنکھ بند کر کے عمل کرے۔ اسلام میں تو انسان کے لیے اپنی عقل سے حزم و احتیاط کے ساتھ تخلیقی کام لینے کا حکم بھی پیام الٰہی کا ایک جز سمجھا جاتا ہے۔ اسے ہدایت کی گئی ہے کہ حس و ادراک، مشاہدے اور استنباط کے ذریعے اسرار فطرت کو بے نقاب کرے اور انفرادی و اجتماعی عمل کی گتھیوں کو سلجھائے۔ بار بار تاکید کے ساتھ کہا گیا ہے کہ تاریخ کا مطالعہ کرو۔ قوموں کے عروج و زوال کے قانون کو سمجھو۔ مظاہر فطرت کے کرشموں کو دیکھو اور خدا کی بخشی ہوئی قوتوں سے کام لے کر انھیں تسخیر کرو اور اپنے مقصد کے لیے استعمال کرو۔ اگر انسان ایسا نہ کرے تو وہ اسلام کی اصطلاح میں "کفر" (خدا کی نعمتوں سے انکار) کا مرتکب ہوتا ہے۔ دوسری طرف اگر وہ عالم مادّی کو تسخیر کر کے اس سے استفادہ کرے تو یہ "شکر" کہلاتا ہے۔ بہ شرطے کہ اس میں اس قدر محو نہ ہو جائے کہ اس کے دل سے ان لطیف اقدار و مقاصد کا احساس جاتا رہے جو زندگی میں حسن اور وقار پیدا کرتے ہیں۔ عالم مادّی اور عالم روحانی میں ربط پیدا کرنا، نفس پرستی اور نفس کشی کے درمیان احتیاط کا نقطہ تلاش کرنا اسلام کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ اس کے نصاب تعلیم میں علوم دین کے ساتھ ساتھ دنیوی علوم سائنس، تاریخ، نفسیات اور صنعیات کا بھی اہم مقام ہے۔ غرض اسلامی زندگی میں دین و دنیا، معاش و معاد کو مناسب جگہ دی گئی ہے۔

آخر میں مجھے اسلام کے ایک اور اہم ترین عطیے کا ذکر کرنا ہے اور وہ یہ ہے کہ

اس نے انسانی تعلقات کے ہر شعبے میں صلح و آشتی پر انتہائی زور دیا ہے۔ اسلام کا لفظ "سلم" کے مادّے سے نکلا ہے۔ مسلمان جب کسی شخص سے خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم ملتا ہے تو "السلام علیکم" کہتا ہے جس کے معنی ہیں تمہیں "امن و سلامتی نصیب ہو" اس کی ساری تعلیمات کا رجحان یہی ہے کہ انسانی زندگی میں، خواہ وہ شخصی ہو یا سماجی، قومی ہو یا بین الاقوامی صلح و آشتی کو فروغ دے۔ اس نے جارحانہ لڑائی کی بڑی سختی سے ممانعت کی اور ایک شخص کے قتل ناحق کو پوری نوع انسانی کے قتل کے برابر ٹھہرایا ہے۔ قرآن کریم کہتا ہے۔

مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِي الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا ؕ وَمَنْ اَحْيَاهَا فَكَاَنَّمَا اَحْيَا النَّاسَ جَمِيْعًا ؕ

(پارہ ۶ - مایدہ ۵)

اس میں شک نہیں کہ اس نے ایسے جارحانہ اقدام کے خلاف جو ضمیر کی آزادی کو کچلنے کے لیے کیا جائے جنگ کرنے کی اجازت دی ہے مگر اس میں یہ پابندیاں لگا دی ہیں کہ عورتیں، بچے، شہری آبادی یہاں تک کہ بھاگتے ہوئے دشمن پر ہاتھ نہ اٹھایا جائے۔ مسلمانوں کو تاکید کی گئی ہے کہ دشمن کی آب و غذا کی رسد کو نہ روکیں۔ غرض جنگ کا جو مفہوم آج کل سمجھا جاتا ہے (کہ بلا امتیاز جائز و ناجائز طریقے سے دشمن کی طاقت کو کچلا جائے اور اس میں بے تکلف ان ہولناک جدید ہتھیاروں سے کام لیا جائے جن سے بستیوں کی بستیاں نیست و نابود ہو جاتی ہیں) اس کے لحاظ سے جنگ کرنا اسلامی تعلیمات کے قطعاً منافی ہے۔ جب ساری زندگی میں امن کا دور دورہ نہ ہو اور دنیا میں صلح و آشتی کی فضا پیدا نہ ہو جائے اسلام کا مشن نامکمل رہے گا اور منشاء الٰہی پورا نہ ہوگا۔

میرا ہرگز یہ مقصد نہیں کہ مسلمانوں کی کوئی دلکش یا خوش نما تصویر پیش کروں۔ میں

* جو کچھ کہا ہے اس سے میری مراد یہ نہیں ہے کہ مسلمانوں میں کوئی خرابی نہیں ہے اور ان کی زندگی اسلامی تعلیم کے مطابق ہے۔ میں نے تو اس مختصر مضمون میں حسب مقدور اسلام کی بنیادی تعلیمات پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے اصل مخاطب غیر مسلم نہیں بلکہ خود مسلمان ہیں تاکہ وہ آنکھ کھول کر دیکھیں کہ وہ کہاں سے کہاں پہنچ گئے ہیں اور انھیں اپنے عمل اور اپنے دعوے میں مطابقت پیدا کرنی ہے تو انھیں کتنا طویل فاصلہ طے کرنا ہوگا۔ میرے والد مرحوم خواجہ غلام الثقلین نے جو اپنے زمانے میں اربابِ علم و نظر میں شمار ہوتے تھے اور قومی خدمت میں مصروف رہتے تھے ایک بار بیرونی ملکوں میں مسلمانوں کے تبلیغی مشن بھیجنے کی تجویز کے متعلق ایک مضمون لکھا تھا۔ اس میں انھوں نے ایک بات لکھی تھی جو ہمارے لیے قابلِ غور ہے۔ انھوں نے لکھا تھا کہ فرض کیجیے کہ کچھ حضرات یہ مشن لے کر جاتے ہیں اور دوسرے مذاہب کے پیرووں کے سامنے اسلامی تعلیمات کو پیش کرتے ہیں کہ اسلام ہمیں سچائی، انصاف، کاروبار میں دیانت، روزمرّہ زندگی میں باہمی تعاون، غریبوں کی مدد کرنا، شراب نوشی، سودخواری وغیرہ سے دور رہنا سکھاتا ہے۔ ممکن ہے وہ لوگ یہ پوچھیں کہ کیوں صاحب ہندوستان کے مسلمان تو عام طور پر دیانت دار، راست باز اور تعاون پسند ہوں گے، ان میں گداگری فاقہ کشی، غریب امیر میں حد سے زیادہ فرق، سودخواری، شراب نوشی ان میں سے کوئی چیز بھی نہ ہوگی؟ اگر ہمارے مبلغوں نے راست گوئی سے کام لیا تو انھیں کہنا پڑے گا۔ "نہیں بھائی" ہمارے یہاں یہ سب انفرادی اور اجتماعی خرابیاں موجود ہیں، اس پر وہ لوگ ضرور کہیں گے "تو پھر آپ اپنے ملک واپس جا کر مسلمانوں میں اسلام کی تبلیغ کیجیے اور جب وہ صحیح معنی میں مسلمان بن جائیں اس وقت آپ ہمارے پاس آ کر ہمیں تلقین کیجیے گا۔ غرض مسلمان کا پہلا فرض یہ ہے کہ اپنے آپ کو سچا مسلمان بننے کی تعلیم دے۔

مجمل طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسلام میں سچے مسلمان کا تصور وہی ہے جسے میں نے "عالمی انسان" کے نام سے موسوم کیا ہے۔ یعنی وہ شخص جو ایک انسان اور دوسرے کے بیچ میں دیوار کھڑی کرنے کا قائل نہ ہو۔ جو تنگ نظری اور مذہبی جنون پر غالب آ سکے جو انسانی ہمدردی کے جذبے سے معمور ہو اور سارے بنی نوع کی بھلائی کے لیے کام کرے جس میں اتنی جرأت ہو کہ جس چیز کو حق سمجھتا ہے اسے برملا کہے اور کرے خواہ آج کل کی دنیا میں اس کی کتنی ہی مخالفت کیوں نہ ہو اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ اپنے آپ کو دل و جان سے دنیا میں امن کی فضا قائم کرنے کے لیے وقف کر دے۔

ہندوستان کے عربی مدارس
اور
اُن کے نصابِ تعلیم پر ایک نظر

قاضی زین العابدین سجاد

ہندوستان میں حکومتِ مغلیہ کے عہدِ رواں تک، اسلامی مدارس میں جو نصابِ تعلیم جاری تھا وہ اپنے زمانے کی دینی و دنیوی دونوں قسم کی ضرورتوں کی تکمیل کرتا تھا۔ یہ نصابِ تعلیم خالص دینی علوم، تفسیر، حدیث، فقہ اور ان کے متعلقات، اصولِ تفسیر، اصولِ حدیث، اصولِ فقہ، علم الکلام اور ان کے مبادی صرف و نحو و معانی و ادب وغیرہ کے علاوہ رائج الوقت دنیوی علوم ریاضی، منطق، فلسفہ، ہیئت وغیرہ پر بھی حاوی ہوتا تھا۔ چنانچہ ان مدارس کے فضلاء اپنے اپنے ذوق کے مطابق دینی و دنیوی خدمت کی راہوں میں سے کسی ایک کو انتخاب کر لیتے تھے۔ وہ مسند دعوت و ارشاد پر بھی فائز ہوتے تھے اور کرسیِ حکومت کی زینت بھی بن جاتے تھے۔

آغازِ دورِ حکومتِ انگریزی تک یہی صورت قائم رہی۔ انیسویں صدی کے نصف تک بے شمار علماء کرام کو صدر الصدور، منصب، مفتی، قاضی اور ڈپٹی انسپکٹر مدارس کے عہدوں

پر مامور پائیں گے۔ مولانا فضل امام خیرآبادی (صدر الصدور) مولانا فضل حق خیرآبادیؒ (سر رشتہ دار ریزیڈنسی دہلی) مفتی صدر الدینؒ (صدر الصدور) مولانا ذوالفقار علی دیوبندیؒ اور مولانا محمد یعقوب نانوتویؒ (ڈپٹی انسپکٹر مدارس) وغیرہ سب انہی مدارس کے فارغ التحصیل علماء تھے۔

انگریزوں کے ابتدائی عہد میں بھی حکومتی زبان فارسی ہی رہی۔ اس کے بعد سرکاری دفتری زبان انگریزی ہو گئی۔ تاہم علماء کرام اپنے مناصب پر قائم رہے۔ تقریباً ۱۸۳۰ء تک ہندوستان میں قدیم نظامِ قضاء جاری رہا۔ قاضیوں کے اختیارات میں (جو وقت کے علماء ہوتے تھے) دیوانی مقدمات کی سماعت شامل تھی۔ مگر اس کے بعد قاضی کا عہدہ ختم کر کے منصف کا عہدہ جاری کیا گیا اور مصلحتِ وقت کو ملحوظ رکھتے ہوئے تمام برسرِ عہدہ قضاۃ کو منصف بنا دیا گیا۔ میرے جدِ امجد مولوی قادر بخش قاضی میرٹھ ان قضاۃ میں شامل تھے جن کو منصف بنایا گیا تھا۔ مگر کچھ وقت گزرنے پر آہستہ آہستہ غیر مسلم جنھوں نے حکومت وقت کی زبان اور رائج الوقت علوم جدیدہ سیکھنے میں سبقت کی تھی، انگریزی حکومت کے عہدوں پر چھا گئے۔

قدیم و جدید تعلیم گاہوں کی تقسیم

سرکاری زبان انگریزی قرار پانے کے بعد انیسویں صدی کے آغاز میں جگہ جگہ انگریزی اسکول اور کالج کھولے گئے اور ان میں انگریزی اور علوم جدیدہ کی تعلیم دی جانے لگی اور انیسویں صدی کے ختم ہونے سے پہلے پہلے نہ صرف انگریزی زبان ملک کی دفتری زبان بن گئی بلکہ جدید مغربی علوم ہندوستانیوں کے دماغوں پر چھا گئے اور قدیم علوم عقلیہ تقویم پارینہ بن گئے۔

ہندوستان میں انگریزی دور میں جو نظامِ تعلیم جاری کیا گیا اس کا اولین مقصد سرکاری دفتروں کے لیے سستے اہلکار مہیا کرنا تھا اور مشن اسکولوں اور کالجوں کا (جن کا جال پھیلے

ہندوستان میں پھیلایا گیا تھا اور جسے حکام انگریزی کی پوری سرپرستی حاصل تھی) تو یہ بھی مقصد تھا کہ آہستہ آہستہ ہندوستانیوں کو عیسائیت کے آغوش میں دے دیا جائے۔ اسی لیے ان میں انجیل کی تعلیم لازمی مضمون کی حیثیت رکھتی تھی۔

گارساں دتاسی نے اپنے مشہور خطبات میں جا بجا عیسائی مشنریوں، عیسائی حکام اور مشن اور سرکاری اسکولوں کی تبلیغی خدمات کا بڑے فخر کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ چنانچہ خطبۂ بستم میں لکھتا ہے:

> اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ہندوستانی نوجوان نہ صرف مشن اسکولوں بلکہ سرکاری مدارس میں جو تعلیم حاصل کر رہے ہیں، اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلے گا کہ وہ عیسائیت کی طرف مائل ہوں۔ مسلمانوں کو خاص کر اس بات کا احساس ہے اور وہ اپنے بچوں کو ان مدارس میں بھیجنے سے احتراز کرتے ہیں۔ اس لیے کہ ان کا عقیدہ ہے کہ مذہب اسلام کے علاوہ نجات کا کوئی دوسرا راستہ نہیں۔ لیکن ہندو لوگ اس باب میں زیادہ سخت نہیں۔ چنانچہ انہی کی جماعت کے افراد مسیحی تبلیغ سے متاثر ہو رہے ہیں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ مشنری بھی غافل نہیں ہیں۔ وہ بھی اپنا کام انہاک سے کیے جاتے ہیں اور اپنی مساعی کا پھل پاتے ہیں۔

(ترجمہ خطبات گارساں دتاسی۔ ص ۲۰۸۔ مطبوعہ اورنگ آباد)

ہندوستان کے بالغ نظر علماء کرام نے جو ہندوستان میں انگریزی حکومت کی شاطرانہ چالوں کو گہری نظر سے دیکھتے رہے تھے اور جن کے مقتدا حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز دہلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے انگریزی دور حکومت کے آغاز میں ہی اس کے مقبوضہ علاقوں کو "دار الحرب" قرار دے دیا تھا۔ پھر ان کے خلفاء اور جانشینوں (حضرت مولانا سید احمد شہیدؒ، حضرت مولانا محمد اسمٰعیل شہیدؒ وغیرہم نے ۱۸۳۰ء میں ہندوستان کی شمالی مغربی سرحد پر اور حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی، حضرت حافظ ضامن شہید، حضرت

مولنا محمد قاسم نانوتوی، حضرت مولنا رشید احمد گنگوہی اور حضرت مولنا فضل حق خیر آبادی وغیرہم نے ۱۸۵۷ء میں دہلی اور اطراف دہلی میں علم جہاد بلند کیا تھا، اس نظام تعلیم کو مسترد کردیا اور ہندوستان کے گوشے گوشے میں دینی تعلیم کے آزاد مدارس جاری کرائے۔ وہ ان مدارس کو حکومت کے اثرات سے اس درجہ بے تعلق رکھنا چاہتے تھے کہ حضرت مولنا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے، جو وصیت نامہ' دارالعلوم دیوبند کے لیے مرتب فرمایا اس میں صاف تصریح فرمادی کہ" مدرسہ کے چندے میں حکومت اور امراء وقت کی شرکت مضر معلوم ہوتی ہے۔" نیز ہدایت فرمادی کہ" کارکنانِ مدرسہ کا مدار توکل پر ہونا چاہیے۔ کسی جاگیر یا کارخانہ تجارت کا بندوبست نہ کیا جائے۔ اگر ایسا ہوا تو امدادِ غیبی موقوف ہوجائے گی اور کارکنوں میں اتفاق باقی نہ رہے گا۔" (" دارالعلوم دیوبند" مرتبہ مولنا محمد طیب صاحب ص ۱)

علماء کرام کے اس اقدام سے یہ بہت بڑا فائدہ ہوا کہ مسلمانانِ ہند عیسائیت کے جال میں نہ پھنس سکے۔ ان میں دینی علوم کا چرچا باقی رہا اور ہندوستان کے چپے چپے میں بڑے چھوٹے دینی مدرسوں کا ایک جال بچھ گیا۔ لاکھوں مسلمان بچے جو انگریزی اسکولوں میں پڑھنے کی وسعت نہ رکھتے تھے، ان مدارس میں دینی تعلیم حاصل کرکے جہالت کی تاریکی سے علم کی روشنی میں آگئے۔ نیز ان مدارس کی اصلاحی و تبلیغی سرگرمیوں کے طفیل کروڑوں ناخواندہ اور کم خواندہ مسلمان اپنے مذہب کی بنیادی تعلیمات سے واقف ہوگئے۔ مگر اس انگریز بیزاری اور انگریزی سے نفرت کا ایک نقصان یہ ہوا کہ ہمارے قدیم مدارس میں وقت کے جدید علوم بار نہ پاسکے۔ فلسفہ جدید، معاشیات، علم تمدن، سائنس حتیٰ کہ تاریخ سے بھی علماء کرام کی، ۱۸۵۷ء کے بعد پیدا ہونے والی نسل عموماً بے بہرہ رہ گئی۔ اس کا زیادہ نقصان رساں پہلو یہ ہے کہ انگریزی کالجوں اور یونیورسٹیوں میں مسلمانوں کی جو نئی نسل پھلی پھولی، اس کے دماغ کا سانچہ چونکہ ان کے سانچے سے مختلف تھا اس لیے وہ ان کے دماغوں کے کانٹے نہ نکال سکے اور جدید تعلیم یافتہ مسلمانوں اور قدیم علماء کے

درمیان ایک علمی وفکری خلیج حائل ہوگئی۔ اس طرح تبلیغِ اسلام کے سلسلے میں بھی ان کا دائرۂ عمل محدود ہوکر رہ گیا۔

علومِ جدیدہ کی ضرورت کا احساس

اس کمی کو انیسویں صدی کے آخر میں سختی کے ساتھ محسوس کیا گیا۔ چنانچہ ندوۃ العلماء کی تحریک اسی کمی کو پورا کرنے کے لیے شروع کی گئی تھی۔ ندوۃ العلماء کے تخیل کو عملی شکل دینے کے لیے حضرت مولانا محمد علی مونگیری رحمۃ اللہ تعالیٰ کی تحریک پر ۱۸۹۲ء (۱۳۱۰ھ) میں مدرسہ فیض عام کان پور کے جلسۂ دستار بندی کے موقع پر جو مشاہیر علماءِ ہند جمع ہوئے ان میں سرفہرست حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ، حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی، حضرت مولانا خلیل احمد سہارن پوری اور ان کے ساتھ ساتھ حضرت مولانا محمد حسین الہ آبادی، مولانا لطف اللہ علی گڑھی، مولانا ثناء اللہ امرتسری وغیرہم کے نام ملتے ہیں (سیرۃ مولانا محمد علی مونگیری ص ۱۶) بعد میں غالباً حکومت رس اصحاب کے اس میں دخیل ہوجانے کی وجہ سے یہ بزرگ اس تحریک سے علیحدہ ہوگئے۔ (جیساکہ دارالعلوم ندوۃ العلماء کی عمارت کے سنگ بنیاد والے معاملے سے اندازہ ہوتا ہے) تاہم عربی و دینی مدارس میں، علوم جدیدہ کو نصاب تعلیم میں داخل کرنے اور علوم جدیدہ اور انگریزی کے ماہرین کو علوم دینیہ سے واقف کرنے کی ضرورت تسلیم کی جانے لگی۔ چنانچہ حضرت مولانا عبید اللہ سندھیؒ نے ۱۳۳۰ھ میں، اپنی انجمن موتمر الانصار کے "قواعد و مقاصد" میں اس ضرورت کی تکمیل کے لیے عملی تجاویز پیش کیں اور بعد میں ان پر کچھ عمل بھی ہوا۔

علماء دیوبند اور علوم جدیدہ

یہاں ایک مسئلے کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ

علماء دیوبند نے انگریزی اور علوم جدیدہ کی مخالفت کی۔ مگر تعجب ہے کہ متقدمین علماء دیوبند میں بیشتر بزرگ خود ان علوم سے آراستہ نظر آتے ہیں۔ علماء دیوبند کے سرخیل در استاذ الاساتذہ حضرت مولانا مملوک علی نانوتوی (م ۱۸۵۱ء) تھے جن کے چشمۂ فیض سے، حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی سرپرست اول دار العلوم دیوبند (م ۱۲۹۷ھ) حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی سرپرست دوم دار العلوم دیوبند (م ۱۳۲۳ھ / ۱۹۰۵ء) حضرت مولانا ذوالفقار علی دیوبندی (م ۱۳۲۱ھ / ۱۹۰۴ء) والد ماجد حضرت شیخ الہند حضرت مولانا فضل الرحمان دیوبندی (م ۱۳۲۳ھ) والد بزرگوار حضرت مفتی عزیز الرحمان دیوبندی حضرت مولانا محمد یعقوب نانوتوی صدر المدرسین اول دار العلوم دیوبند (م ۱۳۰۲ھ / ۱۸۸۴ء) حضرت مولانا محمد مظہر نانوتوی صدر المدرسین اول مدرسہ مظاہر العلوم سہارن پور (م ۱۳۰۲ھ / ۱۸۸۵ء) جیسے اکابر علماء دیوبند سیراب ہوئے۔ حضرت مولانا مملوک علیؒ ۱۸۲۵ء سے ۱۸۵۱ء تک دہلی کالج کے استاذ رہے اور آخر کے دس سال (حضرت مولانا رشید الدینؒ کے انتقال کے بعد) کالج کے شعبۂ علوم مشرقیہ کے صدر کی حیثیت سے بھی کام کیا۔ آپ کے متعلق مولوی کریم الدین پانی پتی لکھتے ہیں:

"بناء مدرسہ عربی (کالج کا شعبۂ عربی و دینیات) ان کی ذات سے مستحکم ہے۔ فارسی اور اُردو اور عربی تینوں زبانوں میں کمال رکھتے ہیں۔ ہر ایک علم و فن سے جو ان زبانوں میں ہیں، مہارت تامہ ان کو حاصل ہے اور جس فن کی کتاب اُردو زبان میں انگریزی سے ترجمہ ہوتی ہے اس کے اصل اصول سے بہت جلد ان کا ذہن چسپاں ہو جاتا ہے۔ گویا اس فن کو اول ہی سے جانتے تھے۔" (تذکرہ طبقات الشعراء ص ۴۶۳)

مولانا کے ایک شاگرد اور عزیز مولانا محمد احسن نانوتوی تھے جن کے برادرِ خورد مولانا محمد منیرؒ ۱۳۱۱ھ و ۱۳۱۲ھ میں دار العلوم دیوبند کے مہتمم رہے۔ مولانا محمد احسن نے بھی دہلی کالج میں تعلیم حاصل کی اور پھر بریلی کالج میں عربی کے پروفیسر رہے۔

موصوف کے فضل و کمال کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ آپ نے احیاء العلوم (امام غزالی) جیسی ضخیم کتاب کا ترجمہ مذاق العارفین کے نام سے کیا۔ اور کنز الدقائق کا احسن المسائل کے نام سے، اور حصن حصین کا خیر متین کے نام سے کیا۔ نیز درمختار کے مشرح ترجمے غایۃ الاوطار کی تکمیل کی۔ آپ کی ایک اچھی سوانح حیات حال میں مولوی محمد ایوب قادری ایم۔ اے نے کراچی سے شائع کی ہے، اس میں مولانا کی ایک نجی ڈائری کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"اس میں مولانا کے قلم سے انگریزی کی تحریرات بھی موجود ہیں۔"

نیز یہ بھی انکشاف کیا ہے کہ مولانا محمد احسنؒ نے، سر سید احمد خاں مرحوم کی فرمائش پر گاڈفرے ہگنس کی کتاب Apology کا ترجمہ اُردو زبان میں کیا تھا اور یہ کتاب علی گڑھ کی لٹن لائبریری میں محفوظ ہے۔ مولانا نے ۱۸۹۴ء میں دیوبند میں انتقال فرمایا۔ اور مولانا محمد قاسم نانوتوی کے پہلو میں دفن ہوئے۔ (مولانا محمد احسن۔ ص ۱۴۱)

مولانا ذوالفقار علی دیوبندی والد ماجد حضرت شیخ الہندؒ دارالعلوم کے بانیوں میں شامل تھے۔ آپ نے بھی حضرت مولانا مملوک علیؒ سے دہلی کالج میں تعلیم حاصل کی تھی۔ آپ کے متعلق گارساں دتاسی لکھتا ہے:

"وہ دہلی کالج کے طالب علم تھے۔ چند سال کے لیے بریلی کالج میں پروفیسر ہو گئے۔ ۱۸۶۸ء میں وہ میرٹھ میں ڈپٹی انسپکٹر مدارس تھے۔ مسٹر ٹیلر ان سے واقف تھے۔ ان کا بیان ہے کہ مولانا ذوالفقار علی ذہین اور طباع ہونے کے علاوہ علوم مغربی سے بھی واقف تھے۔ ان کے (عربی اور اردو) کلام سے قطع نظر، انھوں نے اُردو میں تسہیل الحساب کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جو بریلی سے ۱۸۵۴ء میں چھپی ہے اس کو Tate's Postolozzian Arithmetic, by H. S. Raid. کی مدد سے تیار کیا گیا ہے۔"

(مولانا محمد احسن۔ ص ۳۹۔ بحوالہ ہسٹری آف لٹریچر ص ۲۹۱۔ ج ۱)

ان کے علاوہ مولانا فضل الرحمٰن دیوبندی جو سہارن پور کے ڈپٹی انسپکٹر مدارس اور دارالعلوم دیوبند کے بانیوں میں سے ایک تھے اور حضرت مولانا محمد یعقوب صاحبؒ جو دارالعلوم کی صدارت سے پہلے اجمیر کالج کے پروفیسر اور سہارن پور کے ڈپٹی انسپکٹر مدارس تھے اور مولانا محمد منیر صاحب جو دارالعلوم کے اہتمام سے پہلے بریلی کالج میں پروفیسر تھے اور مولانا محمد مظہر صاحب جو مظاہر العلوم کی صدارت تدریس سے پہلے آگرہ کالج میں پروفیسر تھے، ان بزرگوں کے متعلق بھی (اعلیٰ انگریزی تعلیم گاہوں اور سرکاری تعلیمی مناصب سے متعلق ہونے اور بہترین ذہانت اور علمی ذوق کے مالک ہونے کی بنا پر، کہا جاسکتا ہے کہ انگریزی اور علوم جدیدہ سے ناواقف نہ ہوں گے۔

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ تعالیٰ سرپرست اول دارالعلوم دیوبند کے متعلق ایک روایت ہے کہ آپ نے اپنے آخری سفر حج میں کپتان جہاز کو تبلیغ اسلام کے سلسلے میں انگریزی زبان کی ضرورت کو محسوس کیا اور انگریزی پڑھنے کا ارادہ بھی فرمالیا مگر دستِ اجل نے مہلت نہ دی۔ اسی طرح حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرمایا کرتے تھے کہ:

"اس منطق و فلسفہ سے تو انگریزی ہی اچھی جو کام تو آتی ہے۔" (تذکرۃ الرشید)

بہرحال علماء دیوبند کی علوم جدیدہ اور انگریزی کی مخالفت کا جو عام چرچا ہے اکابر علماء دیوبند کا دامن تو اس سے بری ہے۔ البتہ ۱۸۵۷ء کے معرکۂ آزادی کے بعد انگریزوں سے جو نفرت پیدا ہوئی اور پھر سرسید احمد خاں مرحوم نے تہذیب الاخلاق اور اپنی تفسیر کے ذریعے جن دینی افکار کا اظہار کیا۔ اس نے بعد میں علماء کرام کو علی گڑھ کالج اور اس کے کارپردازوں سے، جو ہندوستان میں تعلیم جدیدہ کے رہنما تھے، بعید کردیا۔

مگر بیسویں صدی کے آغاز میں جب ہندوستان میں قومی تحریکوں کا چرچا ہوا

اور کانگریس جمعیۃ العلماء، اور مسلم لیگ کے پلیٹ فارموں پر قدامت پسند علماء اور جدید تعلیم یافتہ زعماء ایک دوسرے سے ملے۔ مولانا محمد علی، مولانا شوکت علی، ڈاکٹر انصاری، مولانا ظفر علی خاں وغیرہم بار بار دیوبند تشریف لائے تو یہ دونوں گروہ ایک دوسرے سے متاثر ہوئے اور محسوس کیا کہ عظیم دینی و ملی مقاصد کی تکمیل کے لیے دونوں طبقوں کا اشتراکِ عمل بیحد ضروری ہے۔ ضمناً انگریزی اور علوم جدیدہ کی تعلیم گاہوں کے افادی پہلو بھی علماء کرام کے سامنے آئے اور انھوں نے ان کے مسائل سے عملی دلچسپی لینی شروع کر دی۔ چنانچہ ۱۹۲۱ء میں حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن رحمۃ اللہ تعالیٰ باوجود شدتِ ضعف کے علی گڑھ تشریف لے گئے اور وہاں جامعہ ملیہ اسلامیہ کا افتتاح فرمایا۔

دارالعلوم دیوبند میں اصلاحِ نصاب

۱۹۲۵ء کے لگ بھگ دارالعلوم دیوبند میں تبلیغی ضروریات کے لیے انگریزی اور سنسکرت کی تعلیم کا اہتمام کیا گیا۔ ماسٹر نصر اللہ خاں مرادآبادی انگریزی کے استاد مقرر ہوئے۔ مگر یہ سلسلہ زیادہ مدت نہ چل سکا۔ راقم الحروف اس زمانے میں دارالعلوم میں پڑھتا تھا۔

حضرت شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنیؒ کے آخری زمانے میں پھر نصاب پر نظرِ ثانی کی تحریک شروع ہوئی اور دارالعلوم کی مجلس شوریٰ نے باضابطہ ایک کمیٹی کی اس مقصد کے لیے تشکیل کی۔ اس کمیٹی نے نصاب میں ترمیمات کیں اور قدیم علوم عقلیہ کو کم کر کے انگریزی اور علوم جدیدہ کو اس میں شامل کرنے کی سفارش کی۔ مگر بعض وجوہ سے حضرت رحمۃ اللہ تعالیٰ کی زندگی میں اس کمیٹی کی سفارشات پر عمل نہ ہو سکا۔ تاہم اس کی ضرورت برابر محسوس کی جاتی رہی۔

گزشتہ چند سالوں میں مجلس [illegible]

رجب ۱۳۸۳ھ میں ایک سب کمیٹی نصاب کی ترمیم کرنے اور انگریزی اور علوم جدیدہ کو نصاب میں شامل کرکے، اسے جدید دینی وملی ضرورتوں سے ہم آہنگ کرنے کے لیے تشکیل کی گئی۔ اس کمیٹی کی متعدد نشستیں ہوئیں اور آخر طے کیا گیا کہ قدیم منطق اور فلسفہ کی کتابوں کو کم کرکے، ابتدائی سائنس، معلومات عامہ اور تاریخ وجغرافیہ کو جزو نصاب بنایا جائے۔ نیز انگریزی کی تعلیم کا بھی اختیاری مضمون کی حیثیت سے انتظام کیا جائے۔ اس شعبہ کے لیے ڈگری کالج کے ایک ریٹائرڈ پرنسپل کی خدمات حاصل کی گئیں۔ مگر افسوس ہے کہ یہ شعبہ توقع کے مطابق مقبولیت حاصل نہ کرسکا اور اس کی راہ میں ابھی مشکلات حائل ہیں۔ سب سے بڑی مشکل یہ ہے کہ دارالعلوم کے ماحول میں ابھی اس کے لیے مناسب فضا پیدا نہیں ہوسکی ہے اور بعض حلقوں میں ان علوم کو اجنبی سمجھا جارہا ہے مگر امید ہے کہ جلد ہی یہ اجنبیت دور ہوجائے گی اور اس کی اہمیت اور افادیت کو تسلیم کرلیا جائے گا۔

عربی جدید کی تقریری وتحریری قابلیت پیدا کرنے کے لیے بھی ایک شعبہ صف العربی کے نام سے قائم کیا گیا ہے جس کے استاذ اعلیٰ مولٰنا وحید الزماں کیرانوی مدیر دعوۃ الحق (عربی) ہیں۔ یہ شعبہ بہت کامیاب ثابت ہوا ہے اور طلبہ اس سے توقع سے زیادہ دلچسپی کا اظہار کر رہے ہیں۔ چنانچہ تھوڑی ہی مدت میں متعدد ایسے طلبہ تیار ہوگئے ہیں جو عربی تحریر وتقریر پر اچھی قدرت رکھتے ہیں۔

شعبۂ تعلیم انگریزی کو نصاب تعلیم سے الگ رکھا گیا ہے اور اس میں وہی طلبہ داخل ہوتے ہیں جو عربی نصاب کی تکمیل کرچکے ہوں۔ اس شعبے کا مقصد یہ ہے کہ فضلاء دیوبند انگریزی پر عبور حاصل کرکے ان ملکوں میں تبلیغ اسلام کی خدمات انجام دے سکیں۔ جہاں اُردو نہیں سمجھی جاتی۔ ابھی اس شعبے کی تکمیل کرکے کوئی جماعت نہیں نکلی ہے۔ بہر حال دیکھنا یہ ہے کہ انگریزی سے فراغت کے بعد، اس شعبے کے طلبہ زندگی کا کون سا رخ اختیار کرتے ہیں۔ اگر یہ بھی دنیوی مقاصد کے لیے اپنی صلاحیتوں کو کام میں لانے لگے تو مجلس شوریٰ

کو غور کرنا پڑے گا کہ اس شعبے کو باقی رکھے یا اس کی متبادل کوئی دوسری صورت اختیار کرے۔ مثلاً یہ کہ فضلاء مدارس عربیہ کو انگریزی کی تعلیم دینے کے بجائے، انگریزی یونیورسٹیوں کے گریجویٹوں کو دارالعلوم دیوبند میں (حضرت مولانا عبیداللہ سندھی رحمۃ اللہ تعالیٰ کی تجویز کے مطابق) معقول وظیفہ دے کر، دینیات کا مخصوص نصاب پڑھایا جائے۔

عام مدارس کی حالت

اب میں عام مدارس عربیہ کے متعلق جو ہندوستان کے گوشے گوشے میں، خصوصاً یوپی کے ہر قصبے اور شہر میں پھیلے ہوئے ہیں اور جن پر ملت کا بہر حال لاکھوں روپیہ صرف ہو رہا ہے کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں۔ ان مدارس کی افادیت اور اہمیت سے بالکل انکار کرنا تو یقیناً ناانصافی ہوگی۔ اس لیے کہ ان کا کم از کم ایک فائدہ تو یہی ہے کہ غریب مسلمان بچے جو اسکولوں اور کالجوں کے اخراجات برداشت نہیں کر سکتے، قرآن کریم پڑھ لیتے ہیں، بنیادی دینی تعلیمات سے واقف ہو جاتے ہیں اور بہر حال جہالت کے دائرہ سے نکل کر علم کی حدود میں داخل ہو جاتے ہیں۔ مگر ملت کا جتنا روپیہ ان پر صرف ہوتا ہے اور ابناء ملت کا جتنا وقت یہاں خرچ ہوتا ہے، اس کو دیکھتے ہوئے، اس نتیجے کو ہرگز قابلِ اطمینان نہیں کہا جا سکتا۔

ان مدارس میں وہی قدیم نصاب تعلیم جاری ہے جو دارالعلوم دیوبند اور مظاہر العلوم سہارن پور کا ہے قطع نظر اس امر کے کہ خود یہ نصاب وقت کی ضرورتوں کے مطابق تبدیلی چاہتا ہے، چھوٹے مدرسوں میں اب اس نصاب کو پڑھانے والے لائق اساتذہ بھی روز بروز مفقود ہوتے جا رہے ہیں۔ میں اپنے تجربے کی بناء پر کہہ سکتا ہوں کہ اگر کوئی ذی استعداد مدرس کسی مدرسے سے چلا جاتا ہے تو اس کی جگہ دوسرے کا میسر آنا مشکل ہو جاتا ہے۔ پھر

لطف یہ ہے کہ ہر مدرسہ خواہ اس میں عربی کا ایک ہی مدرس ہو، میزان سے بخاری تک پڑھانے کا حوصلہ رکھتا ہے۔ بلکہ ان مدرسوں میں ابتدائی درجات کی تعلیم سے دورۂ حدیث کی تعلیم کو مقدم اور ضروری سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ عام رواج کے مطابق، سالانہ جلسہ اسی وقت کامیاب ہو سکتا ہے جب طلبہ کی ایک صف دستار بندی کے لیے اسٹیج پر موجود ہو۔

نتیجہ یہ ہے کہ اکثر حالات میں نہ طلبہ عربی زبان سے واقف ہوتے ہیں، نہ دینی مسائل سے، نہ قرآن کا ترجمہ کر سکتے ہیں، نہ حدیث کو سمجھ سکتے ہیں مگر ان کو ایک طویل و عریض سند حوالے کر دی جاتی ہے جسے بعض حالات میں وہ پڑھ کر بھی نہیں سنا سکتے اور وہ بھی مرکزی دینی مدارس کے اکابر علماء کے دست مبارک سے۔

بعض مدارس میں "عالم" و "فاضل" (سرکاری بورڈ کے امتحانات) کے نصاب پڑھائے جاتے ہیں۔ یہ نصاب اس قدر غیر متوازن ہیں کہ ان سے استعداد کا پیدا ہونا ممکن ہی نہیں۔ پھر وہ طلبہ کے رُخ کو بھی دنیوی مقاصد کی طرف پھیر دیتے ہیں حالانکہ اب اس مقصد کے لیے بھی یہ بیکار ہو چکے ہیں۔ پہلے انگریزی اسکولوں میں عربی و فارسی کی جگہیں مل جایا کرتی تھیں۔ اب عربی و فارسی کا کیا ذکر اُردو ہی ان اسکولوں سے خارج کی جا چکی ہے۔ صرف اتنا فائدہ ہے کہ انگریزی کا ایک مضمون لے کر، بی اے کر سکتے ہیں مگر یہ صرف انگریزی کا only In English بی اے ملازمتوں کے لیے بیکار محض ہوتا ہے۔ پھر یہ فائدہ تو معمولی "جامعہ اُردو" کے امتحانات پاس کر کے بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ ارباب مدارس بھی اس نصاب کی لغویت کو سمجھتے ہیں مگر تھوڑی سی سرکاری امداد کے لیے اسے گوارا کر لیتے ہیں۔ بہر حال ضرورت ہے کہ ان مدرسوں کو مفید اور کارآمد بنایا جائے۔

مولانا آزاد کی اصلاحی تجاویز

اس سلسلے میں ایک اہم اقدام کا تذکرہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ قومی حکومت کے قیام

کے بعد حکومت یوپی نے، سنسکرت مدرسوں کے نصاب اور طریقۂ تعلیم میں مناسب تبدیلیاں لانے کے لیے ایک کمیٹی مقرر کی تھی۔ اسی کے ساتھ ساتھ ایک دوسری کمیٹی یوپی کے امدادی عربی وفارسی مدارس کے نصاب اور طریقہ تعلیم کا جائزہ لینے اور انھیں وقت کے تقاضوں کے مطابق بنانے کے لیے بھی مقرر کی گئی تھی۔ یہ کمیٹی اگرچہ صوبائی نوعیت کی تھی مگر اس کے مقاصد کی اہمیت اور اس کی تجاویز کے دوررس نتائج کے پیش نظر حضرت مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم نے اس کی صدارت قبول فرمائی تھی۔ اس ضمن میں حضرت مولانا مرحوم نے ۱۹۴۷ء میں ہی لکھنؤ میں مشاہیر علماء اور ماہرین تعلیم کی ایک کانفرنس منعقد کی۔

کانفرنس کے خطبۂ صدارت میں آپ نے ان مدارس کے ماضی وحال پر فکر انگیز تبصرہ فرمایا اور اس سلسلے میں چند اصلاحی تجاویز پیش کیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کی تجاویز کے اقتباسات یہاں پیش کر دیئے جائیں۔

(۱) سب سے پہلے حضرت مولانا نے طریقۂ تعلیم کی تبدیلی پر زور دیا۔ آپ نے فرمایا:

قدماء علوم کے درس میں اور فنون آلیہ کے درس میں جو طریقے اختیار کرتے تھے اسے املا کہتے ہیں۔ عربوں نے علوم کی دو قسمیں کی ہیں آلات (فنون آلیہ) اور نفس علوم آلات وہ علوم جو بجائے خود علم نہیں ہیں بلکہ حصول علم کا ذریعہ اور آلہ ہیں جیسے گرامر وغیرہ اور نفس علوم جیسے فلسفہ و حدیث وغیرہ۔ قدماء دونوں اقسام علوم کی تعلیم املاء کے ذریعے دیتے تھے۔ اس زمانہ میں مدرس کا طریقۂ تدریس وہی تھا جو آج کل کالجوں اور یونی ورسٹیوں میں پروفیسروں کا ہے۔ یعنی طلبہ کے سامنے تقریر اور لکچر کے ذریعے مطالب کتب کو سمجھانا۔ کتابوں میں جو کچھ ہوتا اسے مدرس اپنے ذہن میں جمع کر لیتا اور اس دماغ سے مستعد ہو کر تدریس کے لیے آتا تھا۔ یہاں وہ طلبہ کے سامنے تقریر کرتا اور تقریر میں مطالب سمجھاتا تھا۔ طلبہ نوٹ کر لیتے تھے اور نوٹوں کو

کوئی ہوشیار طالب علم جمع کرلیتا تھا۔ یہ طریقہ ساتویں صدی تک رائج تھا۔ لیکن ساتویں صدی کے بعد ایک فرق نمایاں ہوتا ہے جب املا کا طریقہ بالکل مفقود ہو جاتا ہے اور املا کی جگہ کتابیں لے لیتی ہیں۔

میں کتابوں کا مخالف نہیں اور کتابوں کی مخالفت کون کرسکتا ہے، لیکن لکیر کا فقیر بن جانا تنزل کی واضح دلیل نہیں ہے تو اور کیا ہے۔ بجائے اس کے کہ پڑھنے والے کا دماغ علم وفن کی وادیوں میں آزادی سے سیر کرسکے اب کتابیں ہیں۔ پیروں میں زنجیر پڑگئی اور خیالات محصور ہوکر رہ گئے۔ کتابوں کی کورانہ پابندی اور حد بندی کا نتیجہ یہ نکلا کہ بارہ بارہ چودہ چودہ برس تک سر کھپانے کے بعد صرف چند کتابوں کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ چند کتابوں کے علم اور نفس علم کے حصوں میں بڑا فرق ہے بمثال کے طور پر علم تفسیر کے درس میں بیضاوی اور جلالین کی قدم قدم پر احتیاج۔ بیضاوی اور جلالین میں الجھ کے رہ جانے والے بہت ہیں۔ بیضاوی اور جلالین کا علم حاصل ہوگیا، مگر وہ عنقا جس کا نام علم التفسیر ہے اس کی پرچھائیں بھی ان کے ذہنوں پہ نہیں پڑی۔

اس کے بعد اصلاح نصاب تعلیم کے سلسلے میں حسب ذیل تجاویز پیش کیں:

(۲) ہندوستان میں عربی علوم کی تعلیم جو شروع کی جائے تو اس کی پہلی رونمائی مادری زبان میں ہو۔ عروس علم کا گھونگھٹ جو کھلے تو وہ مادری زبان میں۔ اگر آپ فارسی بھی پڑھنا چاہتے ہوں تو ضرور پڑھیے لیکن فارسی کی تعلیم ایک علیحدہ چیز ہے۔ خلط مبحث کیوں کیجیے۔ اسی طرح متون وشروح کا معاملہ حد اعتدال سے گزر گیا ہے۔ اس کے بارے میں پہلے بھی کافی کہہ چکا ہوں اور ہمیں اس طرف اصلاحی قدم اٹھانا چاہیے۔

(۳) یہی حال عربی علم وادب کی تعلیم کا ہے۔ مختلف اسباب و وجوہ کی بنا پر اور ہماری بدقسمتی سے ہندوستان میں عربی علم وادب کی تعلیم ہمیشہ کمزور رہی۔ اگر ہندوستان کے صحیح

عربی علم ادب کے جاننے والوں کا شمار کیا جائے تو ان کی تعداد ایک ہاتھ کی انگلیوں پر گنی جا سکتی ہے اور مجھے تو شک ہے کہ اس وقت بھی ایک ہاتھ کی سب انگلیاں گننی پڑیں گی۔

عربی ادب کی دو فنی شاخیں ہیں۔ فن بدیع اور فن کتابت۔ فن بدیع ایک طرح کی صنعت گری ہے۔ لفظی طلسمات کا ایک جنگل ہے۔ لیکن فن کتابت صحیح ادبی ڈھنگ اور طرز انشاء پر کسی چیز کے لکھنے کو کہتے ہیں ۔۔۔ آپ مجھے بتایئے کہ آپ نے فن کتابت کی کون سی کتابیں اپنے درس میں رکھی ہیں۔ ہم عربی تعلیم کے حصول پر چودہ پندرہ برس صرف کر دیتے ہیں اور ہم دس سطریں بھی ٹھکانے سے نہیں لکھ سکتے۔

(۴) ہم معقولات کی تعلیم میں ساری دنیا سے ڈیڑھ سو برس پیچھے ہیں۔ مثلاً فلسفہ کی تعلیم کو لیجیے۔ موجودہ دور میں فلسفہ نے جو ترقی کی ہے اور نئے فلسفیانہ مباحث جو اس وقت مفکرین کے پیش نظر ہیں ان سے ہمارے معقولات ناآشنا ہیں۔ ہمارا فلسفہ یونانی فلسفہ کی آخری حد تک جا کے رک جاتا ہے اور اس کے بعد خود ایک نیا راستہ اختیار کرتا ہے جسے فلسفہ کی تاریخ میں ایک درمیانی عہد سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ اس عہد کا فلسفہ یونانی فلسفہ کو موجودہ فلسفہ کے قریب کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عربوں نے اپنی فلسفیانہ جدوجہد میں جو یادگاریں چھوڑی ہیں وہ بے حد عظیم ہیں۔ اگر یہ کڑی نہ ہوتی تو شاید نئے دور میں جو اٹھان ہوئی ہے وہ اس شکل میں نہ ہو سکتی۔ اسے یورپ کے مستند عالم بھی تسلیم کرتے ہیں۔ ہمارا فرض ہے کہ اس ورثے کو محفوظ رکھیں اور اس کی عظمت کو قائم رکھیں۔ لیکن عہد حاضر کا فلسفہ جو نئے مسائل ہمارے سامنے پیش کرتا ہے اور تاریخ فلسفہ کی تعلیم از حد ضروری ہے۔

بعض دوسری تجاویز

حضرت مولانا آزاد مرحوم کی ان تجاویز کی اہمیت و ضرورت اب عام طور پر تسلیم کی

جا چکی ہے۔ چنانچہ بعض عربی مدارس میں ان پر عمل بھی شروع ہو چکا ہے۔ اب میں بعض مزید تجاویز جن میں سے بیشتر کا تعلق انتظام سے ہے، پیش کرتا ہوں۔

(۵) ضرورت ہے کہ عربی مدارس کے نصاب تعلیم کو تین حصوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ پہلے حصے میں قرآن کریم ناظرہ اردو، ابتدائی دینیات اور سیرت پاک کے رسائل کے علاوہ پرائمری درجات کا رائج الوقت سرکاری کورس بھی پڑھایا جانا چاہیے تاکہ جو طلبہ ہائی اسکول میں جانا چاہیں وہ ان مدارس میں رہ کر اسلام کی بنیادی تعلیمات سے واقف ہو جائیں۔ اس طرح یہ مدارس ان سرپرستوں کے لیے بھی جاذب توجہ بن جائیں گے جو اپنے بچوں کو دنیوی تعلیم دلانا چاہتے ہیں۔ تعلیم کے ساتھ دینی تربیت کا بھی اہتمام ہونا چاہیے ورنہ تعلیم کا مقصد حاصل نہ ہو سکے گا۔ نصاب کے اس جزو کے بعد جس کی مدت پانچ سال ہوگی، ان طلبہ کے لیے جو دینی تعلیم حاصل کرنا چاہتے ہیں، علوم دینیہ (عربی) کا مختصر پنج سالہ نصاب جاری کیا جائے جس میں صرف و نحو، ادب عربی اور منطق کے مختصر رسائل کے علاوہ، فقہ میں نور الایضاح، قدوری اور شرح وقایہ، اصول فقہ میں اصول الشاشی علم کلام میں الدین القیم (مولنا مناظر احسن) اور شرح عقائد نسفی یا رسالہ حمیدیہ، علم فرائض میں مفید الوارثین (میاں اصغر حسینؒ) تفسیر میں متن قرآن کریم اور جلالین یا مدارک التنزیل۔ اصول تفسیر میں الفوز الکبیر اور حدیث میں موطا امام محمد اور صحاح کا کوئی منتخب مجموعہ اور اصول حدیث میں مقدمہ شیخ عبدالحقؒ دہلوی شامل ہوں۔ اس کے علاوہ دار العلوم دیوبند کے مجوزہ تاریخ و جغرافیہ اور علوم جدیدہ کے رسائل بھی شامل کر لیے جائیں تاکہ جو طلبہ ان مدارس سے فارغ ہو کر نکلیں وہ پانچ سال گزار کر بھی خالی داماں نہ نکلیں۔ اب تو ایسا ہوتا ہے کہ والدین اپنی اولاد کو بڑی دینی آرزوؤں کے ساتھ ان مدارس میں داخل کرتے ہیں مگر طلبہ وہاں کے کس مپرسانہ ماحول اور

لامقصدیت سے گھبراکر، چار پانچ سال ضائع کرکے نکل بھاگتے ہیں اور اپنے دامن دماغ کو یکسر خالی پاتے ہیں۔

اس کے بعد تعلیم کا تیسرا دور شروع ہو جس میں فقہ، کلام، معانی، تفسیر اور حدیث کی بقیہ کتابوں کی تعلیم کا انتظام ہو۔ اس درجے کا انتظام صرف وہی مدارس کریں جو قابل اساتذہ بہم پہنچا سکتے ہوں۔ بلکہ بہتر ہو کہ عام مدارس دوسرے ہی درجے تک اپنی تعلیم ختم کر دیں اور تیسری منزل کو طے کرنے کے لیے دارالعلوم دیوبند، مظاہر العلوم سہارن پور، ندوۃ العلما لکھنؤ وغیرہ جامعات میں بھیجدیں۔ تاکہ کام تقسیم ہو کر بہتر طریقے پر انجام پا سکے اور طلبہ ممتاز اساتذہ سے استفادہ کر سکیں۔

بہتر ہو کہ دارالعلوم دیوبند اور مظاہر العلوم سہارن پور بھی اپنے نصاب کو اس قسم کے دو حصوں میں تقسیم کر دیں۔ پہلا درجہ عالمیت کا ہو اور دوسرا فضیلت کا۔ اس کے بعد دارالعلوم کا امتیازی درجہ تکمیل ہو۔

میں درجات کی اس تقسیم کو اپنے دماغ کی تراوش سمجھتا تھا، مگر اب اتفاقاً مولانا عبیداللہ مرحوم کی جمعیۃ الانصار کے قواعد و مقاصد مجوزہ ۱۳۳۰ھ نظر سے گزرے تو معلوم ہوا کہ اسی زمانے میں مذکورہ بالا ضرورت کو پیش نظر رکھتے ہوئے دارالعلوم دیوبند کے نصاب کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا چکا تھا۔ البتہ درجہ ابتدائی کی مدت تعلیم تین سال قرار دی گئی تھی اور اس میں صرف و نحو، منطق و فلسفہ کی ابتدائی کتابیں اور عقائد و کلام و فقہ کی مختصر کتابیں داخل کی گئی تھیں۔ "قواعد و مقاصد" ص ۲۲۔ مگر خدا معلوم پھر یہ تقسیم کب اور کیوں ختم کر دی گئی۔

(۶) صرف و نحو اور ادب کے طرز تعلیم کو خاص طور پر بدلنے کی ضرورت ہے۔ صرف و نحو کے ساتھ ادب کی کتابوں کو ملا جلا کر اس طرح پڑھایا جائے کہ طلبہ قواعد کا اجرا کر سکیں اور عربی عبارت صحیح پڑھنے اور صحیح عربی لکھنے اور بولنے پر قادر ہو سکیں۔ فقہ و حدیث میں ائمہ کے اختلافات اور اپنے امام کے مسلک کی وجوہ ترجیح تو ضرور بتائی جائیں مگر اس پر زیادہ زور

نہ دیا جائے۔ اصل کوشش یہ ہو کہ اسلام کی تعلیمات اور احکام کے اسرار و حکم ذہن نشین ہوں اور ان کی صداقت و عظمت کے نقوش لوح قلب پر مرتسم ہوں۔ نیز عصر حاضر کے نو پیدا مسائل کے حل تلاش کرنے میں بھی طلبہ کی رہنمائی کی جائے۔

(۷) عربی مدارس کے طلبہ میں عموماً یہ کمی پائی جاتی ہے کہ وہ اُردو تحریر پر قادر نہیں ہوتے۔ یہ کمی دُور ہونی چاہیے۔ اس مقصد کے لیے طلبہ سے دینی و علمی موضوعات پر مضامین لکھوائے جائیں۔ تقریر کی مشق عموماً مدارس میں کرائی جاتی ہے مگر اس کا انداز بھی اب بدلنے کی ضرورت ہے۔ انداز واعظانہ یا مناظرانہ نہیں بلکہ حکیمانہ ہونا چاہیے جس سے متشککین اور منکرین بھی متاثر ہو سکیں۔

(۸) عام مدارس دینیہ کے امتحانات کے کم از کم نصف پرچے مرکزی دینی مدارس کے اساتذہ کے مرتب کیے ہوئے ہونے چاہئیں۔ وہی ان کو جانچیں اور طلبہ کی کارکردگی کے متعلق اپنی رپورٹ بھی ارسال فرمائیں۔ تاکہ اس کی روشنی میں طلبہ کے معیار کو بہتر بنایا جا سکے۔

(۹) دارالعلوم دیوبند، مظاہر العلوم سہارن پور وغیرہ بڑے تعلیمی اداروں کے اساتذہ کرام اور علمائے عظام کو چھوٹے مدرسے والے اپنے جلسوں میں بلاتے رہتے ہیں اور اپنے مدرسے کے متعلق ان سے کلمات تحسین کے بھی طالب ہوتے ہیں۔ ان بزرگوں کے لیے مناسب ہے کہ ان مدارس کی تعلیمی و انتظامی حیثیت کا بھی جائزہ لیتے رہیں اور جو نقائص معلوم ہوں مناسب طریقے سے ان کو دور کرانے کی بھی کوشش فرمائیں۔ آخر ان مدارس کی دیکھ بھال کون کرے گا؛ ان کے انسپکٹر اور ڈائرکٹر تو یہی بزرگ ہو سکتے ہیں۔

(۱۰) مدارس عربیہ کو مفید اور بامقصد بنانے کے سلسلے میں سب سے اہم ضرورت قابل اساتذہ کی فراہمی ہے۔ افسوس کہ یہ اساتذہ اب روز بروز کمیاب ہوتے جا رہے ہیں دیگر وجوہ کے علاوہ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ہمارے عام مدارس میں تنخواہوں کا معیار

بہت کم ہے۔ ہر قصبے اور قریے میں عربی مدرسہ اور ہر شہر میں کئی کئی مدرسوں کی ضرورت نہیں مگر جو مدرسہ بھی قائم کیا جائے اس کے اساتذہ کو اتنی تنخواہ ضرور دی جائے کہ وہ اطمینان اور عزت کے ساتھ سادہ زندگی بسر کر سکیں۔ میری رائے میں ان مدارس میں کم از کم دو گریڈ نافذ ہونے چاہئیں۔ ایک ڈیڑھ سو سے دو سو تک کا، اور دوسرا دو سو سے تین سو تک کا۔ دارالعلوم دیوبند میں ماشاءاللہ اب اس سلسلے میں خاصی پیش رفت ہوئی ہے۔

(۱۱) عربی مدارس میں باہم تعلق وارتباط کی بھی سخت ضرورت ہے۔ اختلافِ مسالک کی وجہ سے یہ تو ممکن نہیں کہ سب کسی ایک نظام کے تحت جمع ہو جائیں۔ مگر یہ تو ہو سکتا ہے کہ ہر مسلک کے مدارس اپنی اپنی صوبائی یا علاقائی تنظیمیں قائم کر لیں۔ ان تنظیموں کے تحت مدارس کے انتظامی مسائل پر غور کیا جائے۔ طلبہ میں ڈسپلن قائم رکھنے، نصاب تعلیم میں حالات کے مطابق تبدیلی کرنے، تعلیم کے معیار کو بلند کرنے اور مالی وسائل کو بہتر بنانے کے طریقوں پر تبادلۂ خیالات کیا جائے۔ نیز یہ بھی طے کیا جائے کہ کوئی طالب علم ایک مدرسے سے دوسرے مدرسے میں بغیر ٹرانسفر سارٹیفکٹ کے داخل نہ ہو۔ اس طرح ان شاءاللہ تعالیٰ عربی مدارس کی بہت سی خامیاں دور ہوں گی اور یہ ملت کی خدمت بہتر طریقے پر انجام دے سکیں گے۔

اصلاحِ نصاب کی ایک نئی کوشش

اس موضوع پر بحث تشنہ رہ جائے گی اگر ان مساعی کا ذکر نہ کیا جائے جو محکمۂ اوقاف کی زیر نگرانی، حال ہی میں ہندوستان اور پاکستان میں عمل میں لائی گئی ہیں۔ دونوں جگہ کوشش کی گئی ہے کہ عربی مدارس کو مفید تر اور وقت کے تقاضوں کے مطابق بنانے کے لیے ایسا نصاب مرتب کیا جائے جس میں مدارس عربیہ کے قدیم نصابی مضامین کو جدید تعلیم گاہوں کے رائج الوقت مضامین کے ساتھ سمویا گیا ہو۔ اس وقت مغربی پاکستان کے

محکمۂ اوقاف کا ترتیب دادہ نصاب "درس اسلامی" کے نام سے میرے سامنے ہے جو پانچ سال قبل جامعہ اسلامیہ بہاولپور کے لیے مرتب کیا گیا تھا اور اس کی ایک کاپی رجسٹرار صاحب امتحانات جامعہ اسلامیہ نے غالباً بغرض طلب رائے، میرے پاس بھی بھیجی تھی۔ اس نصاب کا انداز یہ ہے کہ ایک طالب علم جب ثانوی چہارم کا امتحان پاس کرلے تو اس نے ایک طرف درسِ نظامی کی متوسطات کی تکمیل کرلی ہو اور دوسری طرف وہ تاریخ اسلام اور فارسی کے علاوہ جدید معاشرتی علوم اور انگریزی سے بھی ہائی اسکول کے معیار کے مطابق بہرہ ور ہوچکا ہو۔

علیٰ ہذا القیاس جب وہ درجۃ الاجازہ (مساوی بی۔اے) کا آخری امتحان دے تو ایک طرف وہ صحاح ستہ، ہدایہ کامل، بیضاوی شریف، مسلم الثبوت، توضیح تلویح، شرح مواقف، متبنی، حماسہ، سبعہ معلّقہ جیسی درس نظامی کی انتہائی کتابیں ختم کرچکا ہو، تو دوسری طرف تاریخ اسلام، تصوّف اور کتب فارسیہ کے علاوہ، اقتصادیات، فلسفہ جدیدہ اور بی۔اے تک کی انگریزی زبان کی بھی تحصیل کرچکا ہو۔ اس کے بعد تخصص فی الحدیث والتفسیر تخصص فی الفقہ والقانون، تخصص فی التاریخ، تخصص فی الدعوۃ والارشاد کے درجات ہیں جو ایم اے کے مساوی قرار دیے گئے ہیں۔

اس نصاب کو جن مقدس آرزوں اور مبارک تمناؤں سے مرتب کیا گیا ہے وہ بڑی قابل قدر ہیں اور محکمۂ اوقاف کے ناظم اعلیٰ اور مجلسِ نصاب کے صدر ڈاکٹر شیخ محمد اکرام جو پاکستان کے نامور مصنف بھی ہیں اپنے علمی و دینی جذبات کیلئے قابلِ مبارکباد ہیں۔ مگر ہمیں ان مساعی کے بارآور ہونے میں بڑا شک ہے۔

(۱) پہلی بات تو یہ ہے کہ اس زمانے میں جب کہ دماغی اور جسمانی صلاحیتیں بھی عام طور پر روبزوال ہیں اور معاشی پریشانیوں نے اطمینان و فراغت کی راہیں بھی روک رکھی ہیں جملہ علوم قدیمہ و جدیدہ کے دوہرے بوجھ کو کمر پر لاد کر چلنا طلبہ کے لیے عملاً ناممکن کے درجے میں ہے اس کا نتیجہ طلب الکل فوت الکل کے سوا کچھ نہیں نکل سکتا۔ سب کو معلوم ہے کہ

آج بڑے سے بڑے دار العلوم کے فضلاء ہوں یا کسی یونی ورسٹی کے گریجویٹ، ان کا علمی معیار افسوسناک درجے تک گر گیا ہے۔ نہ وہ عام طور پر عربی کی ایک سطر صحیح لکھ سکتے ہیں اور نہ یہ ایک معمولی درخواست انگریزی میں۔ جسمانی و دماغی زوال کے اس دور میں یہ توقع رکھنا کہ مجمع البحرین فضلاء پیدا ہوں گے ایک حسین خواب سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔

(۲) یہ تو طلبہ کی بات ہوئی، اس نصاب تعلیم کے لیے اساتذہ کی فراہمی کا مسئلہ بھی تقریباً لاینحل ہے۔ عربی مدارس کے ارباب انتظام، جو اپنے مدرسین کو آج بھی (خصوصاً ہندوستان میں) بمشکل سو سوا سو روپے تنخواہ دیتے ہیں، اپنے مدرسوں میں بی۔ اے تک کے معیار کی انگریزی اور علوم جدیدہ کے پڑھانے والے اساتذہ کہاں سے مہیا کریں گے؟ جنھیں بہرحال وہی مشاہرے دینے پڑیں گے جو اسکولوں اور کالجوں میں دیے جا رہے ہیں۔

(۳) تیسرا اہم مسئلہ ان مجمع البحرین طلبہ کی کھپت کا ہے۔ ان سب سے یہ توقع رکھنا کہ یہ قوت لایموت پر اکتفاء کر کے افریقہ کے میدانوں میں تبلیغ اسلام کے لیے نکل جائیں گے۔ اخلاص و ایثار کے اس دورِ افلاس میں، ریگزار میں گل و گلزار کے نمودار ہونے کی توقع سے زیادہ نہیں۔ پاکستان میں تو محکمۂ اوقاف میں کچھ لوگ کھپ بھی جائیں گے۔ یہاں کس محکمہ میں ان کو جگہ ملے گی؟ غالباً یہی عملی مشکلات ہیں جن کی وجہ سے ہندوستان میں جدید نصاب کے مرتبین، جن میں دو مشہور دینی تعلیمی اداروں کے مہتمم صاحبان بھی شامل ہیں، خود اپنے اداروں میں اس کے جاری کرنے کی جرأت نہیں کر سکے۔

بہرحال مناسب یہی ہے کہ عربی مدارس میں قدیم نصاب کے ساتھ ساتھ علوم عصریہ کی بقدر ضرورت تعلیم ہو جیسا کہ یونی ورسٹیوں اور کالجوں میں اسلامی علوم کو بقدر ضرورت سکھایا جاتا ہے۔ یوں کوئی غیر معمولی ذہانت و ہمت کا طالب علم دونوں سرچشموں سے سیراب ہونا چاہے تو اس کے لیے راہ طلب کھلی ہوئی ہے۔

سنوسی تحریک

ڈاکٹر نکولا زیادہ

[لیبیا جو شمالی افریقہ کا ایک آزاد ملک ہے۔ اس کا رقبہ ۶ لاکھ اسی ہزار مربع میل ہے اور سوڈان، کانگو اور الجزائر کے بعد براعظم افریقہ کا چوتھا سب سے بڑا ملک ہے۔ ۱۹۵۴ء کی مردم شماری کی رپورٹ کے مطابق اس کی آبادی دس لاکھ نواسی ہزار تھی مگر یہ تعداد ۱۹۶۴ء میں تقریباً ۱۲ لاکھ تک پہنچ گئی ہے۔ آبادی کی اکثریت مسلمانوں پر مشتمل ہے۔ یہ لوگ زیادہ تر عرب مسلمان ہیں، عیسائی بھی تھوڑی سی تعداد میں پائے جاتے ہیں۔ یہاں کے عوام کی خوش حالی کا اہم ذریعہ تیل ہے جو پچھلے چند سالوں میں دریافت ہوا ہے اور جس کی پیداوار جلد ہی امریکہ، وینزولا کے بعد دنیا میں تیسرے نمبر پر ہو جائے گی یعنی سالانہ ایک سو ملین ٹن۔

آزادی سے پہلے یہاں کے عوام چھوٹے بڑے قبیلوں میں منقسم تھے اور باہمی عداوت نفرت نے انھیں پر امن، متحد اور خوش حال زندگی سے محروم کر رکھا تھا لیکن سنوسی تحریک کی بدولت انھوں نے قبائلی زندگی کی دیواریں ڈھاکر قومی، سیاسی، معاشرتی اتحاد کا شاندار مقصد حاصل کر لیا ہے اور وہ ایک جدید معاشرے کی تشکیل کی راہ پر گامزن ہیں۔ تیل کی خداداد دریافت نے نہ صرف ان کی فی کس شرح آمدنی کو بہت بڑھا دیا ہے

بلکہ وہ اس میدان میں بہت سے ترقی پذیر ملکوں سے آگے ہیں۔ اس کے علاوہ معاشرتی پس ماندگی، معاشی بدحالی اور سیاسی بدنظمی جس کی زنجیروں میں صدیوں سے جکڑے ہوئے تھے انھیں کاٹ دینے کا سہرا بڑی حد تک سنوسیوں کی ہمہ گیر اصلاحی سرگرمی کے سر ہے جو تعلیم، مذہب، معاشرت، اقتصاد اور زراعت کے شعبوں پر حاوی تھی یہ مقالہ اس غرض سے ناظرین کی خدمت میں پیش کیا جارہا ہے کہ انھیں اندازہ ہو کہ صوفیوں کی تحریکیں اگر سچی اسلامی روح رکھتی ہوں تو کاہلی اور بے عملی کے بجائے جہد و عمل کی قوتوں کو بیدار کرسکتی ہیں اور قوموں کو نئی زندگی عطا کرسکتی ہیں۔ لیبیائی عوام نے جن شفقتوں سے اپنے افسوسناک ماضی پر قابو حاصل کرکے ایک شاندار حال کی تعمیر کی ہے اس سے ہم یہ امید کرسکتے ہیں کہ وہ دولت کی اس ریل پیل کے دور میں جس نئی اور سخت آزمایش سے گذر رہے ہیں اس میں بھی پورے اتریں۔

اس مقالے کے مصنف ڈاکٹر نکولا زیادہ ایک عرب عیسائی فاضل ہیں جو بیروت کی امریکن یونی ورسٹی میں پروفیسر کی حیثیت سے کام کررہے ہیں۔ ان کا یہ مقالہ ہم "اسلامک ریویو" لندن کے شکریے کے ساتھ شائع کررہے ہیں۔]

اٹھارہویں صدی میں جب مملکت عثمانی کے ٹکڑے ٹکڑے ہوگئے تو اس واقعہ سے متاثر ہوکر مسلم مفکرین نے عالم اسلام کی اندرونی اصلاح کی طرف توجہ کی۔ سترھویں صدی تک مملکت عثمانی اپنے زمانے کی سب سے زبردست قوت تھی۔ اس کی فوجیں برِ اعظم یورپ میں اندر تک گھس گئی تھیں اور انھوں نے کئی یورپین حکومتوں کا تختہ الٹ دیا تھا۔ ساری دنیا کے مسلمان دولت عثمانی کو اسلام کا پشت پناہ سمجھتے اور اسے قدر و احترام کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔

عثمانی حکمراں کو "خلیفۃ المسلمین" اور "خادم الحرمین" کے لقب سے پکارا جاتا تھا۔ اس طرح

اس کی حیثیت اسلام اور مسلم ممالک کے محافظ کی سمجھی جاتی تھی۔

سترھویں صدی کے اختتام پر مملکت عثمانی کے اندر کمزوری کے آثار رونما ہونے لگے اور اس میں انتشار پیدا ہونا شروع ہوگیا۔ یہ عمل پورے سو سال یعنی اٹھارھوں صدی تک جاری رہا۔ یورپین حکومتوں کے دل میں مملکت عثمانی کے علاقوں کو ہڑپ کرلینے کا حوصلہ سر اٹھانے لگا، خاص طور پر شمالی افریقہ کے عثمانی علاقے ان کے لیے بڑی کشش رکھتے تھے۔ مملکت عثمانی کی اسی کمزوری کا نتیجہ تھا کہ رعایا کے ایک بڑے حصے کو اس کی ہمت ہوئی کہ اپنی اپنی جگہ خود مختار ریاستیں قائم کریں جو نام کے لیے مادری ریاست یعنی ترکی کے ماتحت ہوں۔ چنانچہ عراق، شام، مصر، طرابلس اور سائرنیکا میں نیم خود مختار ریاستیں قائم ہوگئیں۔ یہ دیکھ کر کہ ترک حکومت اپنی سلطنت اور اپنی رعایا کو بیرونی حملے کے کھلے ہوئے خطرے سے بچانے میں بے بس ہے، عثمانی سلطنت کے مختلف حصوں میں مسلم لیڈروں کو جو تھوڑا بہت اعتماد اس پر بہ حیثیت اپنے پشت پناہ اور محافظ کے باقی تھا، جاتا رہا اور انھوں نے عالم اسلام کی حفاظت کے لیے دوسری صورتیں تلاش کرنی شروع کیں۔

ان مسلمان مفکرین نے اپنی کوششوں کا رُخ عالم اسلام میں اندرونی اصلاح کی طرف پھیرا۔ اس مہم کو انجام دینے کے لیے بہت سی جماعتیں اور مکاتیب فکر وجود میں آئے اور اس میدان میں سرگرمی سے کام کرنے لگے۔ ان میں سے اکثر کا منشا یہ نہیں تھا کہ وہ عثمانی حکومت سے (جسے وہ خلافت کہتے تھے) اس برائے نام تعلق کو جو اب تک باقی تھا ختم کردیں بلکہ انھیں تو شاید یہ توقع تھی کہ عالم اسلام کی اندرونی اصلاح بالآخر حکومتِ عثمانی کے اندر ایک نئی زندگی پیدا کردے گی اور اس علاقے میں اس کی کھوئی ہوئی عظمت کو بحال کرنے میں مددگار ثابت ہوگی۔

اس میں کسی شبہ کی گنجایش نہیں کہ اٹھارھویں صدی میں محمد بن عبدالوہاب نے جو مذہبی تحریک شروع کی تھی وہ اس احساس کی پہلی علامت تھی جو آن دنوں عالم اسلام میں مذہبی خیال

کے رہنماؤں اور مصلحوں کے دل و دماغ پر چھایا ہوا تھا۔

اگرچہ اس طرح کے رجحانات مغرب (شمالی افریقہ کے مغربی حصّے) میں موجود تھے جن کی ایک جھلک صوفیا اور اخوان کی قوت اور مقبولیت میں دکھائی دیتی تھی اور ان تحریکوں کا مقصد ان علاقوں میں اصلاح اور نشاۃ ثانیہ کی روح کو بیدار کرنا تھا مگر اٹھارھویں صدی کے آخر تک ہمیں یہاں کوئی بڑا مفکر یا مصلح نظر نہیں آتا۔ انیسویں صدی کے آغاز میں عظیم رہنما سید محمد ابن علی السنوسی نے سنوسی تحریک کی بنا ڈالی۔

اب تک سنوسی تحریک کے چار رہنما گذرے ہیں جنھوں نے اس کو نشو و نما دی اور اس کی اشاعت کی۔ پہلے تو خود تحریک کے بانی سید محمد ابن علی (وفات ۱۲۷۶ھ، ۱۸۵۹ء) تھے۔ ان کے بعد ان کے صاحبزادے سید المہدی (۱۲۷۶ھ۔ ۱۳۲۰ھ مطابق ۱۸۵۹۔ ۱۹۰۲ء) پھر سید احمد الشریف (۱۳۲۰ھ۔ ۱۳۳۶ھ مطابق ۱۹۰۲ء۔ ۱۹۱۸ء) اور آخر میں سید محمد ادریس المہدی نے (جو آج کل لیبیا کے بادشاہ ہیں) (۱۳۳۶ھ مطابق ۱۹۱۸ء) عنانِ قیادت اپنے ہاتھ میں لی۔

سید محمد ابن علی جنھیں اکثر سنوسی اعظم کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ ۱۲ ربیع الاول ۱۲۰۲ھ مطابق ۲۲ دسمبر ۱۷۸۶ء کو الجزائر میں پیدا ہوئے۔ یہ حضرتِ حسن ابن علی بن ابی طالب کی اولاد میں تھے۔ "سنوسی" کا لقب اس خاندان نے اپنے مورث اعلیٰ سید السنوسی سے جو اپنے زمانے کے ایک جید عالم تھے پایا۔

سید محمد ابن علی نے ایسے خاندان میں پرورش پائی جو اپنے علم و فضل کی بنا پر ملک میں احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا ظاہر ہے ان کے لیے بچپن ہی سے اچھی تعلیم کی سہولتیں مہیا تھیں۔ چنانچہ وہ بڑی محنت سے ایک ممتاز مقامی استاد سے درس حاصل کرنے لگے۔ کمسنی ہی میں انھیں اس بات کا اندازہ ہوگیا تھا کہ عالم اسلام میں بہت بڑی اصلاح کی ضرورت ہے اور انھوں نے اپنی مصلحانہ مہم شروع کر دی تھی۔

سید محمد ابن علی نے ایک عظیم کام اپنے ذمّے لیا تھا۔ انھوں نے یہ محسوس کیا کہ اسے انجام دینے کے لیے بڑے علم و فضل کی ضرورت ہے۔ چنانچہ وہ مزید تعلیم کے لیے "فاس" جو اُن دنوں علم و حکمت کا بڑا مرکز تھا چلے گئے۔ یہاں ان کا قیام سات برس (۱۸۲۲ء - ۱۸۲۹ء) رہا۔ شروع میں طلب علم میں مصروف رہے اور آگے چل کر استاد کی حیثیت سے جامع مسجد میں درس دینے لگے۔ فاس کے قیام کے دوران ان کے شاگردوں کو ان سے بڑی عقیدت ہوگئی اور انھوں نے ایک متبحر عالم، بالغ نظر مفکر اور جادو بیان خطیب کی حیثیت سے نیز روحِ اسلام کے محرم کی حیثیت سے شہرت حاصل کرلی۔ اسی زمانے میں سید محمد نے تصوف کے مطالعے کی طرف توجہ کی۔ اس خیال سے کہ عالم اسلام کے اندر مطلوبہ اصلاح کے لیے یہ لازمی ہے کہ ان تمام سرگرمیوں میں جو اسلام کی ترقی کے لیے کی جا رہی ہیں، خواہ وہ انفرادی ہوں یا اجتماعی اور خواہ وہ ایک دوسرے سے کتنی ہی دور کیوں نہ ہوں، باہم سچی مفاہمت اور ربط پیدا کیا جائے۔ سید محمد نے دوسری اسلامی تحریکوں کا بھی مطالعہ کیا۔ انھیں یہ جان کر بڑا دکھ ہوا کہ بہت سے مسلمانوں میں وہ اخلاقی جرأت اور قوتِ ایمان موجود نہیں جو مسلمانوں کے دلوں میں مذہب اسلام کی حقیقی تعلیم کو بٹھانے کے لیے ضروری ہے۔ اسی طرح انھیں اس کا بھی بڑا صدمہ ہوا کہ اسلامی ملکوں میں مسلمانوں کے ذمّہ دار طبقوں کے اندر بہت سے لوگ ہیں جو اپنی ذاتی فلاح کی فکر میں محو ہیں اور اس اولین فرض سے غفلت برت رہے ہیں کہ اپنے ملک کی ترقی اور اپنی قوم کی بہبود کے لیے کام کریں۔

اب سید محمد نے اپنی سرگرمیوں اور اپنی واقفیت کے دائرے کو وسیع کرنے کے لیے عالم اسلام کے دوسرے حصّوں کا سفر کرنے کا ارادہ کیا چنانچہ "فاس" سے "لاغوت" (الجزائر کے جنوب میں واقع ہے) چلے گئے۔ یہ سوڈان کے مغربی حصّے سے آنے والے قافلوں کے جمع ہونے کا ایک اہم مرکز تھا۔ یہاں انھوں نے ان لوگوں کو جو اسلام کی سچی تعلیمات حاصل کرنا چاہتے تھے درس دیا۔ کچھ عرصہ بعد وہ وہاں سے ابوقبیس، پھر طرابلس

اس کے بعد پھر بنغازی اور آخر میں قاہرہ گئے اور جامعۂ ازہر میں داخل ہوگئے۔

وہ ایک عرصے تک الازہر میں مقیم رہے۔ اس دوران یونی ورسٹی میں تعلیم حاصل کرنے کے علاوہ ان مسائل پر جو عالم اسلام میں اصلاح کے سلسلے میں ان کے ذہن میں تھے، لوگوں سے تبادلۂ خیال کرتے تھے اور اسلام کی حقیقی تعلیم کی طرف لوٹنے پر زور دیتے تھے۔ شاید مصر کے پہلے ہی سفر میں ان کو یقین ہوگیا تھا کہ ترکی ان ساری کوششوں کے باوجود کہ اس کی رگوں میں نئی زندگی کا خون دوڑے اتنا کمزور ہوگیا ہے کہ اس سے یہ توقع فضول ہے کہ وہ اصلاح کے میدان میں رہبری کرے گا یا اس سلسلے میں کوئی بڑا کام انجام دے سکے گا۔ بہرحال سید محمد کو یہ امید ضرور تھی کہ اگر عالم اسلام کے دوسرے حصوں میں نشاۃ ثانیہ کی تحریک کامیاب ہو تو اس کا ایک نتیجہ یہ ہوگا کہ عثمانی حکومت نئی زندگی حاصل کر کے ایک بار پھر عالم اسلام کی قیادت کا کام انجام دے سکے، اسی امید پر انھوں نے اسلامی ملکوں میں خلافت عثمانیہ کے اثر کو قائم رکھنے کی کوشش کی۔

اس کے بعد سید محمد نے حجاز کا سفر کیا۔ ان کے مقصد کے لیے حجاز سب سے مناسب جگہ تھی کیونکہ ساری دنیا کے مسلمان حج کے موقع پر یہاں جمع ہوتے تھے۔ چنانچہ یہاں پہنچ کر انھوں نے عالم اسلام کے مختلف حصوں سے آئے ہوئے لوگوں سے رابطہ پیدا کیا اور ان سے اپنے خیالات کے بارے میں بحث کی۔ حجاز میں انھیں بڑے بڑے ارباب علم سے ملنے کا موقع ملا۔ ان ملاقاتوں سے ان کے علم میں اضافہ اور تجربات میں وسعت پیدا ہوئی۔ ۱۸۴۰ء تک سید محمد حجاز میں مقیم رہے۔ اس دوران میں انھوں نے اپنے زمانے کے کئی جیّد علماء سے جو علوم اسلامیہ میں مستند سمجھے جاتے تھے، استفادہ کیا۔

۱۸۳۷ء میں سیّد محمد نے حجاز میں ایک "زاویہ" قائم کیا۔ جن علماء کبار سے ان کی ملاقات ہوئی۔ ان میں امام ابوعباس احمد ابن عبداللہ ابن ادریس الفاسی بھی تھے۔ جن کے ساتھ وہ "سابیہ" چلے گئے۔ الفاسی کے انتقال کے وقت تک وہ برابر ان کے ساتھ رہے

اور پھر مکے واپس آگئے۔ مکّہ لوٹنے کے بعد انھوں نے ابوقبیس میں اپنا پہلا زاویہ ۱۸۳۷ء میں قائم کیا۔ یہی سال سنوسی تحریک کے آغاز کا سال سمجھا جاتا ہے۔ آگے چل کر انھوں نے حجاز کے دوسرے حصّوں یعنی طائف، مدینہ، بدر اور جدہ میں زاویے قائم کیے۔ لیکن سید محمد زیادہ عرصے تک حجاز میں مقیم نہیں رہ سکے۔ ۱۸۴۰ء میں حجاز سے مصر، نخلستان سیوا اور جبل ہوتے ہوئے طرابلس واپس آگئے۔

سید محمد بالآخر الجزائر لوٹ جانا چاہتے تھے مگر فرانسیسیوں کے خطرے سے جو چند ہی سال پہلے اس پر قبضہ کر چکے تھے انھیں رکنا پڑا۔ ۱۸۴۱ء میں سید محمد نے الجزائر جانے کے ارادے کو عارضی طور پر ملتوی کر کے بنغازی میں اقامت اختیار کرلی اور سائرینکا پہنچنے کے دو سال بعد ۱۸۴۳ء میں جبل کے ضلع میں بیدا کے مقام پر ایک زاویہ قائم کیا۔ یہی زاویہ آگے چل کر بہت سے زاویوں کا مرکز بن گیا۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اسی تاریخ سے سید محمد نے سائرینکا کے مسلمانوں کی اصلاح و ترقی کے منصوبے کی تکمیل کا کام شروع کردیا تاکہ ان میں سے ایسے افراد پیدا ہوں جو عالم اسلام کے دوسرے حصّوں میں تحریک اصلاح کی رہنمائی کریں۔

کچھ عرصے بعد سید محمد نے حجاز کا دوسرا سفر کیا۔ اور ۱۸۵۶ء میں وہاں سے واپس آنے کے بعد اپنے صدر مقام کو بیدا کے زاویے سے منتقل کر کے جغبوب میں قائم کیا اس تبدیلی کی وجہ یہ تھی کہ جغبوب زیادہ مرکزی جگہ تھی اور یہاں سے سائرینکا کے وسیع علاقوں، طرابلس اور فرانسیسی مغربی افریقہ سے موثر رابطہ پیدا کرنے میں زیادہ سہولت تھی۔ دوسری وجہ یہ حقیقت رہی ہوگی کہ جغبوب قافلوں کے گذرنے کا ایک اہم مرحلہ تھا اس لیے یہاں ان لوگوں سے ملنے کا زیادہ موقع تھا جن کو وہ اپنے اسلامی تصورات کی تلقین کرنا چاہتے تھے اور یہاں سے ان کا اثر افریقہ کے ان دور دراز علاقوں تک پہنچ سکتا تھا جنھیں وہ مذہب اسلام کی تبلیغ کا میدان بنانا چاہتے تھے۔ سید محمد کو یہ معلوم

تھا کہ مغرب میں الجزائر فرانسیسیوں کے زیر اقتدار ہے جو سنوسی تحریک کی شدید مخالفت کریں گے اور اسے ہرگز گوارا نہیں کریں گے کہ یہ تحریک اس علاقے میں پھیلے یا اثر انداز ہو۔ اسی طرح مشرق میں مصر ہے جہاں ان کی تحریک کے فروغ پانے کے لیے سازگار ماحول موجود نہیں ہے۔ صرف شمالی افریقہ کا وسطی حصہ اور وسطی افریقہ ہی ایسے علاقے ہیں جو اس تحریک کو شروع کرنے کے لیے موزوں ہیں اور جہاں دراصل اصلاح کی زیادہ ضرورت بھی ہے۔

سید محمد نے جغبوب میں اپنا مرکز قائم کیا جہاں ان کے پیرو جمع ہو گئے تھے۔ سید محمد کے اس فیصلے کی بدولت جغبوب کا معمولی نخلستان ایک خوبصورت بستی بن گیا اور وہاں بڑی چہل پہل رہنے لگی۔ انھوں نے یہاں مذہب اسلام کی تبلیغ کے لیے ایک بہت بڑا مدرسہ قائم کیا اور اس کے ساتھ ایک کتب خانے کا انتظام کیا جس میں اسلامیات یعنی فقہ، حدیث، تاریخ، تفسیر، علم ہئیت، فلسفہ اور تصوف کی آٹھ ہزار کتابوں کا ذخیرہ جمع ہو گیا۔ اس اسکول کا انتظام سید محمد کے ان وفادار شاگردوں کے ہاتھ میں تھا جو تعلیمی جدوجہد میں ان کے رفیق تھے اور تبلیغ اسلام کی اہلیت بھی رکھتے تھے۔

اس اسکول میں تقریباً تین سو طلبہ تھے جنھیں سید محمد کی نگرانی میں پوری توجہ سے اس کام کی تربیت دی جا رہی تھی کہ عالم اسلام کے ان حصوں میں جنھیں سید محمد منتخب کریں، جائیں اور وہاں اسلام کی حقیقی تعلیمات کی ہدایت و حکمت کی روشنی پھیلائیں۔ سید محمد ذاتی طور پر ان طلبہ کی نگرانی کرتے تھے تاکہ انھیں یہ اطمینان ہو جائے کہ ان کے مشن کا ہر ایک مبلغ اپنا کام شروع کرنے سے پہلے اس کے لیے پوری طرح تیار ہے۔ اس پر پوری توجہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ تھوڑے ہی عرصے میں جغبوب شمالی افریقہ میں قاہرہ کے بعد مذہب اسلام کی تعلیم کا سب سے بڑا مرکز بن گیا۔

سنوسی تحریک کے یہ مبلغ جغبوب سے عالم اسلام کے بہت سے حصوں میں پھیل گئے۔

یہ لوگ اپنے ساتھ علم وحکمت کا وہ خزانہ لے گئے جسے انھوں نے اپنے استاد سید محمد سے حاصل کیا تھا۔ ان مبلغوں نے ایسے مضبوط اور محکم ایمان کا مظاہرہ کیا جس کی مثال صرف صدر اسلام کے علماے کبار ہی میں پائی جاتی تھی۔ یہ حضرات جنھوں نے اپنی زندگی ایک مبارک مقصد کے لیے وقف کردی تھی یہ فیصلہ کر چکے تھے کہ اس مقصد کے حصول میں کسی قسم کی قربانی سے دریغ نہ کریں گے۔ سائرینیکا میں اس عظیم تحریک کے آغاز سے ایک فوری نتیجہ یہ نکلا کہ وہاں کے عرب قبائل نے جواب تک مسلسل باہمی جنگ وجدل میں مصروف رہتے تھے اور جنھیں لوٹ مار کے لیے چھاپہ مارنے، چوری کرنے اور دوسری تخریبی سرگرمیوں کے سوا کوئی کام نہ تھا، ایک دم سے یہ فیصلہ کرلیا کہ قبائلی لڑائیوں کا سلسلہ ختم کردیں گے۔ اسلام کی سچی تعلیمات کو، جس طرح سید محمد نے ان کے سامنے پیش کیا تھا، قبول کرتے ہی سائرینیکا کے ان قبائل میں باہم مکمل صلح ہوگئی اور انھوں نے ارادہ کرلیا کہ اپنے باہمی جھگڑوں کے طے کرنے کا لڑائی کے سوا کوئی اور ذریعہ اختیار کریں گے۔ سید محمد کے پیرووں میں سے بعض ممتاز اشخاص کی کوششوں سے ان جھگڑوں کا تصفیہ پُرامن طریقوں سے ہونے لگا۔ سید محمد اور ان کے پیرووں کی تبلیغی سرگرمیوں سے سائرینیکا اور افریقہ کے دوسرے حصوں میں غیر مسلم قبائل میں اسلام پھیلنے لگا۔ سید محمد کی تحریک کی عام مقبولیت اور کامیابی کا ایک اچھا ثبوت یہ ہے کہ کفرا سے جو صحراے سائرینیکا کے دور دراز علاقے میں نخلستانوں کا مجموعہ ہے۔ وہاں کے عوام کا ایک وفد سید محمد کے پاس آیا اور ان سے درخواست کی کہ اس علاقے میں ایک زاویہ قائم کریں تاکہ یہاں کے باشندے اس نئی تحریک میں شریک ہوسکیں جو بہت سے دوسرے علاقوں میں پہلے ہی مقبول ہوچکی ہے۔ سید محمد نے اس خیال سے اتفاق کیا اور اس ضلع میں نخلستان جوف کے مقام پر پہلا زاویہ قائم کیا۔

سید محمد نے اپنی نئی تحریک کو پھیلانے اور اس کو مقبول بنانے کے لیے جو طریقے اختیار کیے ان کا اندازہ اس مستند روایت سے اچھی طرح ہوسکتا ہے۔ ایک دفعہ حبشی غلاموں کی

ایک جماعت جنوبی سائرینیکا سے شمال کو جا رہی تھی کہ اتفاقاً سید محمد سے ملاقات ہوگئی۔ انھوں نے اس پورے گروہ کو خرید کر انھیں آزاد کر دیا اور مذہب اسلام کی تعلیم دی اور جب ان کی تعلیم مکمل ہوگئی تو انھیں ان کے آبائی وطن واپس کر دیا تاکہ وہاں جا کر اپنے نئے مذہب کی تبلیغ کریں۔ اس طرح کے سلوک سے لوگ بیحد متاثر ہوئے۔

۹ صفر ۱۲۷۶ھ (۷ دسمبر ۱۸۵۹ء) کو سید محمد ابن علی سنوسی کا جغبوب میں انتقال ہوگیا اور یہیں وہ دفن کیے گئے۔

جس وقت سنوسی اعظم کا انتقال ہوا تحریک کی جڑیں سائرینیکا، طرابلس اور افریقہ کے دوسرے حصّوں میں گہری اور مضبوط ہو چکی تھیں۔ ان کی عظیم شخصیت نے ان کے جانشینوں کو بھی متاثر کیا تھا اس لیے وہ تحریک جسے انھوں نے شروع کیا اور دشوار حالات میں پروان چڑھایا تھا، ان کے جانشینوں کے عہد میں اور زیادہ جاندار اور طاقت ور ہوگئی اور اس نے دنیا کے وسیع تر علاقوں میں اپنا سکہ بٹھا دیا۔

سید محمد کے جانشین ان کے سب سے بڑے لڑکے سید مہدی ہوئے جو ۱۸۴۴ء میں بیدا کے زاویہ میں پیدا ہوئے تھے جس وقت سنوسی اعظم کا انتقال ہوا سید مہدی نابالغ تھے اس لیے سنوسی تحریک کی نگرانی کے لیے دس آدمیوں پر مشتمل ایک مجلس قائم کی گئی تاکہ سید مہدی کے بالغ ہونے تک یہ تمام امور کی دیکھ بھال کرتی رہے۔ جب وہ بالغ ہو گئے تو انھوں نے سنوسی تحریک کی رہنمائی اور انتظام اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ ان کے بھائی سید محمد الشریف نے جو عمر میں ان سے دو سال چھوٹے تھے، نے تحریک کے تعلیمی شعبے کا کام اپنے ہاتھ میں لے لیا۔

سنوسی تحریک (۱۸۵۹-۱۹۰۲ء) سید المہدی کی رہنمائی میں اپنی قوت واثر کے لحاظ سے معراج کمال تک پہنچ گئی۔ سید المہدی نے نئی اور وسیع تر سنوسی تحریک کے بہت سے معاملات کی ذاتی طور پر نگرانی کرنے کی غرض سے جو فیصلے کیے ان میں سے ایک یہ تھا کہ تحریک کے مرکز کو ۱۸۵۹ء میں جغبوب سے منتقل کر کے کفرا میں قائم کیا جائے۔ کفرا اس وقت ایک بڑا تجارتی مرکز

بن گیا تھا، جہاں وسطی اور شمالی افریقہ کے بہت سے حصوں سے آنے والے قافلے ملتے تھے۔ سوداگروں کے یہ قافلے ان دور دراز گوشوں میں اشاعت اسلام کا موثر ذریعہ تھے جہاں اوروں کی رسائی مشکل تھی۔ سنوسی تحریک کا صدر مقام "التاج" نامی شہر میں تھا۔ یہاں سے سنوسی تحریک نے مذہب اسلام کو افریقہ کے بہت سے حصوں میں پھیلایا تھا۔

بہت سے عالمی رہنما سید المہدی کی دوستی اور خوشنودی کے طلب گار تھے۔ سوڈان کے مہدی نے ان کو اپنا حلیف بنانا چاہا۔ ۱۸۸۲ء میں مصر کے عرابی پاشا نے ان سے حمایت کی درخواست کی۔ ۱۸۸۱ء میں اٹلی نے ٹیونس میں فرانسیسیوں کے اقدام کو روکنے کے لیے ان سے مدد چاہی۔ ۱۸۷۶ء-۱۸۷۸ء کے مابین ترکی اور روس کی جنگ میں سلطان ترکی المہدی سے تعاون کا خواستگار ہوا اور ۱۸۷۲ء میں افریقہ کے اندر فرانسیسی حملے کے خلاف جرمنوں نے ان کی حمایت حاصل کرنے کی ناکام کوشش کی۔ مگر سید المہدی نے ان تمام درخواستوں کو رد کردیا اور ان بین الاقوامی جھگڑوں کے سلسلے میں غیر جانبداری اور علحدگی کا رویہ اختیار کیا تاکہ سب سے زیادہ اہم کام یعنی اشاعت اسلام اور عوام کے حالِ زار کو بہتر بنانے میں جس کے لیے انھوں نے اپنی زندگی وقف کردی تھی۔ اپنی پوری قوت صرف کرسکیں۔ جہاں تک اس کام کا تعلق ہے انھوں نے اپنے عظیم باپ کے نقش قدم پر چلتے ہوئے کبھی تساہل سے کام نہیں لیا، مگر آخر ایک روز سید المہدی اور ان کے جانشین کو وسطی افریقہ پر فرانسیسی حملے کے مقابلے میں تلوار اٹھانی پڑی۔ اس میں یہ مصلحت تھی کہ وہ اس علاقے میں فرانسیسیوں کے داخلے سے پہلے داخل ہوجائیں اور وہاں اپنی تحریک قائم کرلیں۔ کیونکہ وہاں فرانسیسیوں کا قبضہ ہوجانے کے بعد تو اس کا کوئی امکان ہی نہ تھا، اسی طرح ان کے جانشین سید محمد الشریف کو ۱۹۱۱ء میں اٹلی کے خلاف جس نے لیبیا پر حملہ کردیا تھا جنگ کرنی پڑی۔ ۱۹۰۲ء میں سید المہدی کے انتقال کے وقت سنوسی تحریک کامیابی کی نئی چوٹیاں سر کرچکی تھی اور دنیا کے بہت سے حصوں میں مقبول ہوگئی تھی۔ اس موضوع پر تحقیق کرنے والے اس بات پر

متفق ہیں کہ ان دنوں سنوسی تحریک کے پاس ۱۳۶ زاویے حسب تفصیل مختلف علاقوں میں موجود تھے۔

سائرینیکا ۴۵

مصر ۲۱

طرابلس ۱۸

جزیرہ نمائے عرب (حجاز) ۱۷

الفیزان ۱۵

سوڈان ۱۴

اورنخلستان کفرا ۶

جب سید المہدی کا انتقال ہوا تو ان کے بیٹے سید محمد ادریس جو آج کل لیبیا کے بادشاہ ہیں نابالغ تھے۔ چنانچہ سنوسی تحریک کی قیادت سید محمد الشریف کے صاحبزادے سید احمد الشریف نے سنبھالی جن کی عمر اس وقت ۲۹ سال کی تھی۔ ان کی سربراہی کے پہلے چند سال فرانسیسیوں کے خلاف جنھوں نے وسطی افریقہ پر حملہ کر دیا تھا مقاومت میں گذرے۔

لیبیا پر جس حملے کا خطرہ تھا اسے جلد ہی اٹلی نے حقیقت میں تبدیل کر دیا سنوسیوں کی قیادت میں لیبیا کے عوام کی سرفروشیوں کی بدولت تاریخ کے صفحات پر ایک طرف لیبیائی قوم کے شاندار کارنامے اور دوسری طرف اطالویوں کے شرمناک کرتوت ہمیشہ کے لیے ثبت ہو گئے۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ سنوسی تحریک کے کیا اصول تھے اور محمد بن علی، ان کے جانشینوں اور ان کے قائم کیے ہوئے زاویوں کے شیوخ نے مسلمانوں کو کیا پیغام دیا جسے انھوں نے دل وجان سے قبول کیا۔ آگے کے صفحات میں اسی سوال پر بحث کرنی ہے۔

سنوسی اعظم سید محمد ابن علی نے جو تحریک شروع کی تھی اس نے مسلمانوں کو اسلام کی حقیقی تعلیمات کی طرف رجوع کرنے کی دعوت دی۔ ان کے نزدیک اصل اسلام وہ نہیں تھا جس میں مختلف مدعیان علم وفضل نے غیر اسلامی عقائد و رسوم کو داخل کر دیا تھا۔ اس کی تحریک نے اس اسلام کی طرف لوٹنے کی حمایت کی جس پر آنحضرتؐ اور خلفاے راشدین کے دور میں عمل کیا جاتا تھا۔ سنوسی تحریک مذہبی معاملات میں تمام تر قرآن پاک اور سنت نبوی سے ہدایت حاصل کرتی تھی اور یہی اصلی اسلام ہے۔ سنوسی نقطۂ نظر کے مطابق اسلامی تعلیمات کا صحیح فہم انھیں دونوں ماخذوں سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اجماع اور قیاس جنھیں بعد کے زمانے میں اسلامی اصول وعقائد کی تدوین کے سلسلے میں اختیار کیا گیا' قابلِ اعتماد نہیں ہیں۔ بہرحال سنوسی اعظم کا یہ خیال تھا کہ اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہوا ہے اب بھی کھلا ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ اجتہاد کتاب وسنت کے دائرے کے اندر ہو۔ یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ سنوسی تحریک نے اپنے آپ کو محض عبادت و ریاضت تک محدود کر لیا۔ دراصل اس نے مسلمانوں سے یہ مطالبہ کیا کہ وہ محنت ومشقّت سے حلال روزی کمائیں اور (معاشیات کی اصطلاح میں) دولت پیدا کرنے والے عبادت گذار بنیں۔ یہ اصول واضح طور پر زاویوں کی نوعیت سے ظاہر ہوتا ہے۔ زاویہ میں ایک مسجد' ایک مدرسہ' کھیت' دوکانیں اور اخوان (کارکنوں) کی رہائش گاہ ہوتی ہے۔ یہ لوگ بڑے جوش اور محنت سے اپنے فرائض انجام دیتے تھے۔ عظیم سنوسی رہنما اپنی تحریک کو جو رنگ دینا چاہتے تھے اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ وہ زاویہ کی تعمیر کا کام تمام تر ان لوگوں پر چھوڑ دیتے تھے جو آس پاس کے علاقے میں رہتے تھے۔ یہ کام بغیر خارجی امداد کے محض مقامی باشندوں کے اشتراک عمل سے انجام پاتا تھا۔ اس طرح ایک زاویہ اُس روز سے جب اس کا سنگِ بنیاد رکھا جاتا تھا اس خاص علاقے کے باشندوں کی سعی وعمل کی یادگار بن جاتا تھا۔

کئی محققین نے اس کا پتہ چلانے کی کوشش کی کہ سنوسی تحریک اور صوفیوں کی دوسری

(خصوصاً شمالی افریقہ میں اٹھنے والی) تحریکوں میں باہم کیا تعلق تھا۔ ان حضرات کو اس بات سے بھی تسلی کہ خود سنوسی اعظم نے صوفیوں کی کئی تحریکوں مثلاً تیجانیہ، شاذلیہ، ادریسیہ اور قادریہ کا مطالعہ کیا اور ان کو سمجھنے کے لیے ان علماء کی صحبت میں وقت صرف کیا تھا جو ان کے پیرو تھے۔ بعض غیر مسلم محققین نے خالص علمی نقطۂ نظر سے اس موضوع سے دلچسپی لی مگر چند ایسے بھی تھے بالخصوص اطالوی فضلاء جو ایک سوچے سمجھے مقصد کے ماتحت یعنی سنوسی تحریک کی اہمیت اور اس کی قدر و قیمت کو گھٹانے کی غرض سے یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ سنوسی تحریک محض زہد و ریاضت کی ایک تحریک ہے اور اسے عبادت و ریاضت اور توبہ و استغفار کے علاوہ کسی اور کام سے تعلق نہیں ہے۔ اس نقطۂ نظر کو اختیار کرنے میں یہ مصلحت کارفرما تھی کہ لیبیا پر اپنے قبضے کو جائز ثابت کرسکیں اور دعوے سے کہہ سکیں کہ اس ملک میں انتظامی خلاء تھا یعنی ۱۹۱۲ء میں عثمانیوں کے لیبیا کو چھوڑنے اور اٹلی کا قبضہ ہونے کے درمیان وہاں کوئی سول حکومت نہیں تھی۔

مگر حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے کیونکہ اس مسئلہ پر ایماندار اور غیر متعصب مورخین نے اپنی تحقیق کی بنا پر جو کچھ لکھا ہے وہ یہ ہے کہ سنوسی تحریک ایک مرکب مذہبی اور سول (سول سے مراد ہے انتظامی اور حکومتی) تحریک تھی۔ یہ صحیح ہے کہ سنوسی تحریک اس غرض سے شروع ہوئی تھی کہ مسلمانوں کو اسلام کی حقیقی اور سچی تعلیمات سے جن پر آنحضرتؐ اور خلفاء راشدین کے دور میں عمل کیا جاتا تھا روشناس کیا ہے۔ مگر یہ بات بجائے خود اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس تحریک کا ایک دنیوی اور "سول" پہلو بھی تھا۔ ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ مذہب اسلام میں اصولی طور پر مذہبی امور اور دنیوی امور میں حد بندی یا تفریق نہیں کی گئی۔ اسلام نے یہ نہیں کیا کہ انسان کی فلاح بہبود کے ان دونوں پہلوؤں میں سے ایک یا دوسرے کو مقدم یا موخر قرار دے کر اپنے آپ کو کسی ایک پہلو تک محدود رکھے۔ کیونکہ وہ تو انسان کے لیے دنیوی راحت اور اخروی سعادت دونوں فراہم کرنا چاہتا ہے۔ اس لیے ظاہر

ہے کہ سچے اسلامی اصولوں پر عمل کرنے کی دعوت میں صحیح عقائد و عبادات کی تلقین کے علاوہ یہ بھی شامل ہے کہ مفید اور بار آور کام اور ایسے نظم و نسق کے قیام پر بھی زور دیا جائے جو اسلام کے عام ڈھانچے کے اندر ہو اور جسے مسلمانوں نے اپنے عقاید کی تدوین کے ہر دور میں قبول کیا ہو۔ اس لیے سنوسی اعظم اور ان کے جانشینوں نے بجا طور پر لوگوں کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ آنحضرتؐ کی زندگی کو ایک نمونہ سمجھیں جس کی پیروی کرنی ہے اور ایک مقصد جس کے حصول کی کوشش کرنی ہے اور اس بات پر زور دیا کہ وہ ان سب کاموں کے انجام دینے کی جد و جہد کریں جس کی طرف آنحضرت نے توجہ فرمائی تھی۔ عالم فانی اور عالم باقی کی زندگی کے مابین جو رابطہ ہے اس کو سمجھانے کے لیے آنحضرتؐ کی زندگی ایک روشن مثال ہے۔ اسی وجہ سے جد و جہد میں سنوسی تحریک نے آنحضرتؐ کے اس ارشاد کو پیش نظر رکھا کہ نجات آخرت کی سعی اس طرح کرنی چاہیے جیسے انسان کو کل ہی مرنا ہے اور دنیوی زندگی کے کام اس طرح انجام دینے چاہئیں جیسے انسان کو ہمیشہ اسی دنیا میں رہنا ہے۔

عام صوفیوں اور سنوسیوں کے نظریۂ حیات میں فرق

اس کے علاوہ سنوسی اعظم اور ان کے جانشین اسلام کو ان اعمال و رسوم قبیحہ سے جو مذہب میں راہ پا گئی تھیں پاک کرنا چاہتے تھے۔ وہ اس بات کو کیسے گوارا کر سکتے تھے کہ اس تحریک کی تعلیمات اور نظریات کو قبول کرنے والے ان بری رسموں کو اپنی زندگی پر یا اپنے مذہبی عمل پر اثر انداز ہونے دیں۔ چنانچہ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ سنوسی تحریک اپنے آپ کو بہت سی چیزوں سے جو دوسری صوفی تحریکوں کے معمولات میں داخل تھیں پاک رکھا تھا مثلاً رقص و سرود۔

متعصب محققین سنوسی تحریک کو اس شکل میں پیش کرتے ہیں کہ یہ بھی اسی قسم کی صوفی تحریکوں میں سے ہے جن کے پیرو گوشہ نشینی، کاہلی اور بے عملی کی زندگی گذارتے، اپنا وقت

محض عبادت میں صرف کرتے اور اپنی روزی کے لیے دوسروں کی دی ہوئی خیرات پر بھروسہ کرتے ہیں۔ یہ ان کی بہت بڑی غلطی ہے۔ درحقیقت سنوسی تحریک ایک پُرخلوص اور پُرعزم تحریک تھی جو مذہب اسلام کے صحیح اصولوں کی روشنی میں صراطِ مستقیم کی طرف لے جانا چاہتی تھی۔ اس نے مذہبی تعلیمات کو اسلام کے حقیقی اور وسیع سرچشمے سے لے کر لوگوں کے سامنے پیش کیا۔ انھیں اسلام کی روح سے آشنا کیا اور اس بات پر زور دیا کہ لوگ اس ضابطۂ حیات کی پابندی کریں جسے خدا نے قرآن میں مقرر کیا اور جس پر آنحضرتؐ نے عمل کیا تھا۔ جب سنوسی اعظم نے دیکھا کہ اس دور کے بہت سے مسلمانوں نے اس اخلاقی ضابطے کو خیرباد کہہ دیا ہے اور اسلام کی صحیح روشنی کی طرف سے آنکھیں پھیر لی ہیں تو اپنی پُرجوش تبلیغ کے ذریعے ان کے دلوں میں شمع ایمان جو تقریباً گُل ہو چکی تھی، دوبارہ روشن کرنے کا تہیہ کر لیا۔ انھوں نے اسلامی عقائد کی تشریح کی۔ لوگوں کے کمزور ایمان کو تقویت بخشی اور اس پردے کو جو ان کے اور اسلام کی سچی روشنی کے درمیان حائل ہو گیا تھا ہٹا دیا۔ اُن کی تبلیغ اس "آگ کے شعلے کی سی تھی جو خس و خاشاک کو جلا کر راکھ کر دیتی ہے مگر سونے کو کندن بنا دیتی ہے۔" چنانچہ اس کا ایک اثر یہ ہوا کہ جو لوگ بھی ان کے حلقۂ اثر میں آئے ان کی زندگی میں کایا پلٹ ہو گئی۔ انھوں نے اپنے اندر ایک نیا عزم، نیا جوش، اور نئی طاقت محسوس کی جو کل تک بدکار تھے وہ آج نیکی کے مبلغ بن گئے۔

تنظیم زوایا

سنوسی تحریک میں زندگی کا مرکز زاویہ تھا۔ زاویہ جس علاقے میں قائم ہوتا تھا وہاں کے لوگوں کی روحانی، زراعتی، تجارتی اور سیاسی زندگی کا مرکز بن جاتا تھا۔ یہی وہ جگہ ہے جہاں سنوسی تحریک کی مخصوص اور بے نظیر صفات دیکھنے میں آتی ہیں۔ یہ تحریک انسان کی روزمرہ زندگی کے سارے پہلوؤں پر حاوی تھی۔ جس وقت سنوسی تحریک کے رہنما اپنے کسی پیرو کو کوئی

ہے کہ سچّے اسلامی اصولوں پر عمل کرنے کی دعوت میں صحیح عقائد و عبادات کی تلقین کے علاوہ یہ بھی شامل ہے کہ مفید اور بارآور کام اور ایسے نظم و نسق کے قیام پر بھی زور دیا جائے جو اسلام کے عام ڈھانچے کے اندر ہو اور جسے مسلمانوں نے اپنے عقاید کی تدوین کے ہر دور میں قبول کیا ہو۔ اس لیے سنوسی اعظم اور ان کے جانشینوں نے بجا طور پر لوگوں کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ آنحضرتؐ کی زندگی کو ایک نمونہ سمجھیں جس کی پیروی کرنی ہے اور ایک مقصد جس کے حصول کی کوشش کرنی ہے اور اس بات پر زور دیا کہ وہ ان سب کاموں کے انجام دینے کی جدوجہد کریں جس کی طرف آنحضرت نے توجہ فرمائی تھی۔ عالم فانی اور عالم باقی کی زندگی کے مابین جو رابطہ ہے اس کو سمجھانے کے لیے آنحضرتؐ کی زندگی ایک روشن مثال ہے۔ اسی وجہ سے جدوجہد میں سنوسی تحریک نے آنحضرتؐ کے اس ارشاد کو پیش نظر رکھا کہ نجات آخرت کی سعی اس طرح کرنی چاہیے جیسے انسان کو کل ہی مرنا ہے اور دنیوی زندگی کے کام اس طرح انجام دینے چاہئیں جیسے انسان کو ہمیشہ اسی دنیا میں رہنا ہے۔

عام صوفیوں اور سنوسیوں کے نظریۂ حیات میں فرق

اس کے علاوہ سنوسی اعظم اور ان کے جانشین اسلام کو ان اعمال و رسوم قبیحہ سے جو مذہب میں راہ پا گئی تھیں پاک کرنا چاہتے تھے۔ وہ اس بات کو کیسے گوارا کر سکتے تھے کہ اس تحریک کی تعلیمات اور نظریات کو قبول کرنے والے ان بری رسموں کو اپنی زندگی پر یا اپنے مذہبی عمل پر اثر انداز ہونے دیں۔ چنانچہ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ سنوسی تحریک اپنے آپ کو بہت سی چیزوں سے جو دوسری صوفی تحریکوں کے معمولات میں داخل تھیں پاک رکھا تھا مثلاً رقص و سرود۔

متعصب محققین سنوسی تحریک کو اس شکل میں پیش کرتے ہیں کہ یہ بھی اسی قسم کی صوفی تحریکوں میں سے ہے جن کے پیرو گوشہ نشینی، کاہلی اور بے عملی کی زندگی گذارتے، اپنا وقت

محض عبادت میں صرف کرتے اور اپنی روزی کے لیے دوسروں کی دی ہوئی خیرات پر بھروسہ کرتے ہیں۔ یہ ان کی بہت بڑی غلطی ہے۔ درحقیقت سنوسی تحریک ایک پُرخلوص اور پُرعزم تحریک تھی جو مذہب اسلام کے صحیح اصولوں کی روشنی میں صراطِ مستقیم کی طرف لے جانا چاہتی تھی۔ اس نے مذہبی تعلیمات کو اسلام کے حقیقی اور وسیع سرچشمے سے لے کر لوگوں کے سامنے پیش کیا۔ انھیں اسلام کی روح سے آشنا کیا اور اس بات پر زور دیا کہ لوگ اس ضابطۂ حیات کی پابندی کریں جسے خدا نے قرآن میں مقرر کیا اور جس پر آنحضرتؐ نے عمل کیا تھا۔ جب سنوسی اعظم نے دیکھا کہ اس دور کے بہت سے مسلمانوں نے اس اخلاقی ضابطے کو خیرباد کہہ دیا ہے اور اسلام کی صحیح روشنی کی طرف سے آنکھیں پھیر لی ہیں تو اپنی پُرجوش تبلیغ کے ذریعے ان کے دلوں میں شمع ایمان جو تقریباً گُل ہو چکی تھی، دوبارہ روشن کرنے کا تہیہ کر لیا۔ انھوں نے اسلامی عقائد کی تشریح کی۔ لوگوں کے کمزور ایمان کو تقویت بخشی اور اس پردے کو جو ان کے اور اسلام کی سچی روشنی کے درمیان حائل ہو گیا تھا ہٹا دیا۔ اُن کی تبلیغ اس "آگ کے شعلے کی سی تھی جو خس و خاشاک کو جلا کر راکھ کر دیتی ہے مگر سونے کو کندن بنا دیتی ہے۔" چنانچہ اس کا ایک اثر یہ ہوا کہ جو لوگ بھی ان کے حلقۂ اثر میں آئے ان کی زندگی میں کایا پلٹ ہو گئی۔ انھوں نے اپنے اندر ایک نیا عزم، نیا جوش، اور نئی طاقت محسوس کی جو کل تک بدکار تھے وہ آج نیکی کے مبلغ بن گئے۔

تنظیم زوایا

سنوسی تحریک میں زندگی کا مرکز زاویہ تھا۔ زاویہ جس علاقے میں قائم ہوتا تھا وہاں کے لوگوں کی روحانی، زراعتی، تجارتی اور سیاسی زندگی کا مرکز بن جاتا تھا۔ یہی وہ جگہ ہے جہاں سنوسی تحریک کی مخصوص اور بے نظیر صفات دیکھنے میں آتی ہیں۔ یہ تحریک انسان کی روزمرہ زندگی کے سارے پہلوؤں پر حاوی تھی۔ جس وقت سنوسی تحریک کے رہنما اپنے کسی پیرو کو کوئی

نیا زاویہ قائم کرنے کی مہم پر روانہ کرتے تو اس سے یہ توقع رکھتے کہ وہ اس زاویہ کو اس سے ملحق اراضی کو اور اس کے گرد رہنے والے لوگوں کو ایک سرگرم عمل اور زرخیز بستی بنائے گا جب کوئی زاویہ قائم کیا جاتا تو اس سلسلے میں پہلا قدم یہ ہوتا کہ جو قبیلہ اسے قائم کرنے میں دلچسپی لیتا وہ اپنی زمین کا ایک قطعہ زاویے کے لیے وقف کر دیتا۔ پھر زاویے کی عمارت بھی اس قبیلے کے افراد تعمیر کرتے۔ عام طور پر ایک زاویے میں دو قسم کی عمارتیں ہوتی تھیں۔ پہلی قسم کی عمارت میں زاویے کا شیخ اور اس کا خاندان رہایش اختیار کرتا اور دوسرے قسم کی عمارت مسجد اسکول اور مہمان خانے پر مشتمل ہوتی تھی۔ ان عمارتوں کی تعداد اور وسعت کا انحصار ایک تو اس بات پر ہوتا تھا کہ جس جماعت کے لیے زاویہ قائم ہوا ہے وہ کتنی بڑی ہے دوسرے اس پر کہ ملک کے اس خاص علاقے میں کس قدر کام کرنا ہے۔ مثال کے طور پر جنبوب کی مسجد اتنی بڑی تھی کہ اس کے اندر تقریباً ۶ سو آدمی نماز پڑھ سکتے تھے اور وہاں کے مدرسے میں پڑھائی کے کمروں کے علاوہ اور بھی کمرے تھے جن میں دور دراز مقامات سے آئے ہوئے طالب علم ٹھہر سکیں۔ جنبوب کے زاویے میں جو سنوسی تحریک کی تعلیمی زندگی کا مرکز سمجھا جاتا تھا مدرسے کے اندر ایک وقت میں تین سو طلبہ رہتے تھے۔ مہمان خانے میں وسیع اور کشادہ ہال تھے جہاں تاجر، مہمان اور مسافر رات گذارتے اور عرب دستورِ ضیافت کے مطابق پہلی بار تین دن تک ٹھہر سکتے تھے۔ البتہ تاجروں کو زیادہ دنوں تک ٹھہرنے کی اجازت تھی اور زاویوں کے محل وقوع کے لحاظ سے ان میں تاجروں کے لیے خاص طور پر بڑے کمروں کا اہتمام کیا گیا جہاں وہ اپنا مالِ تجارت رکھ سکیں۔ نیز ان زاویوں کے اندر جانوروں کے باڑے بھی تھے جہاں قافلے اونٹ وغیرہ کو باندھ سکیں۔ جن لوگوں کی سربراہی میں یہ زاویے قائم ہوتے تھے وہ ان کے اندر پانی کی فراہمی کا معقول انتظام کرنے پر پوری توجہ صرف کرتے تھے۔ اس کے لیے زاویے کے اندر یا اس سے متصل کسی مقام پر بہت بڑا کنواں کھود دیتے تھے۔ زاویے کی یہ عمارتیں چہار دیواری سے گھری ہوتی تھیں اور انھیں پشتوں سے مضبوط کیا گیا تھا تا کہ حملے کی

صورت میں ان کے رہنے والے اپنی مدافعت کر سکیں۔ دراصل ان زاویوں پر بارہا مخالف قوتوں خصوصاً فرانسیسیوں اور اطالیوں کے حملے ہوئے۔

زاویے کے آس پاس کی زمین پر اس کے کارکن جنھیں اخوان کہا جاتا تھا کاشت کرتے اور اس کی دیکھ ریکھ کرتے تھے۔ یہ ضروری نہیں تھا کہ اخوان صرف اسی قبیلے کے ہوں جہاں زاویہ قائم ہے۔ البتہ زاویہ صرف اسی قبیلے کی ملک سمجھا جاتا تھا جس کی زمین میں یہ قائم ہوا ہو۔ اس طرح زاویہ قبیلے کے اتحاد کی علامت بن گیا اور سچ تو یہ ہے کہ اسی کے اندر زاویہ کی سیاسی اور انتظامی اہمیت کا راز تھا۔ ان اخوان سے جو زاویے سے ملحق زمین پر آباد نہیں تھے سال کے دوران مقررہ وقت تک خصوصاً کاشت کے دنوں میں زاویے کی زمین پر کام لیا جاتا تھا۔ اخوان کو الگ الگ زمینیں بھی دی گئی تھیں جنھیں وہ اپنے ذاتی فائدے کے لیے استعمال کر سکیں۔ لیکن انھیں اس زمین کو بیچنے کی اجازت نہیں تھی کیونکہ ملکیت کا حق صرف زاویے کو حاصل تھا۔ زاویہ کی پیداوار خواہ زرعی ہو یا غیر زرعی۔ اگر زاویے کی ضرورت سے فاضل ہو تو سنوسی تحریک کے مرکز کو بھیج دی جاتی تھی تاکہ اسے تحریک کے کام میں لگایا جا سکے۔ اس کے علاوہ سنوسی شیخ الشیوخ کو زکوٰۃ بھی ادا کی جاتی تھی۔ اسے خاص حالات میں ناگہانی ضرورت کا سامنا کرنے کے لیے ٹیکس عائد کرنے کا اختیار حاصل تھا اور ایسے ٹیکس وقتاً فوقتاً وصول کر کے مرکز کو بھیجے جاتے تھے۔

کسی زاویے کے شیخ کا تقرر سنوسی تحریک کا شیخ الشیوخ کرتا تھا اور وہ تقرر کے وقت اُس قبیلے کی خواہشات کا لحاظ رکھتا جو زاویے کے نواح میں رہتا تھا لیکن اگر اسے اس بات کا اندیشہ ہوتا کہ قبیلے کی رائے ماننے سے تحریک کے بنیادی مقصد کو نقصان پہنچے گا تو اس کو نظر انداز کر دیتا۔ اس لیے کہ شیخ کو زاویے اور اس سے وابستہ افراد کی فلاح و بہبود اور ترقی کے معاملے میں بہت بڑی اہمیت حاصل تھی۔ وہ زاویے کے طلبہ کو درس دیتا اور ان کی تعلیم کی نگرانی کرتا۔ اس کے علاوہ قبیلے کے باہمی جھگڑوں کا

تصفیہ کرنا، نظم ونسق کو برقرار رکھنا اور عام طور پر قافلوں کی دیکھ بھال کرنا اور ضرورت کے وقت زاویے کی مدافعت کا انتظام کرنا اسی کے ذمّے تھا۔ اس لیے یہ ضروری تھا کہ شیخ ایسا شخص ہو جس میں اہلِ زاویہ پر حکمرانی کرنے اور ان کا احترام حاصل کرنے کی اہلیت ہو اپنے عہدے سے متعلق گوناگوں فرائض کو بخوبی انجام دے سکے نیز اہل زاویہ اور مجموعی طور پر سنوسی تحریک کے مفاد کی حفاظت کر سکے۔ اسی لیے کسی زاویے کے شیخ کا انتخاب کرتے وقت بڑی احتیاط اور توجہ سے کام لیا جاتا تھا۔ سنوسی زاویوں کی علاقائی تقسیم کا بالخصوص سائرینیکا میں جو نظام تھا اس کا مطالعہ بہت دلچسپ ہے۔ سید محمد ابن علی اور ان کے جانشین سید المہدی نے ملک کے ان علاقوں میں زاویے قائم کرنے کی طرف خاص توجہ دی جو تجارتی، یا انتظامی یا جنگی حیثیت سے مخصوص اہمیت رکھتے تھے۔ اس طرح ہمیں یہ زاویے شاہراہوں کے مقام اتّصال پر بنے ہوئے ملتے ہیں اور ان کے محل وقوع کا انتخاب کرنے میں جغرافی، فوجی اہمیت کا خیال رکھا گیا تاکہ وہاں سے حملے کا آسانی سے مقابلہ کیا جا سکے۔ یہ زاویے خاص کر شمالی سائرینیکا میں ایک دوسرے سے اتنے فاصلے پر تعمیر کیے جو زیادہ سے زیادہ چھ گھنٹے میں طے ہو سکے۔

زاویوں کی اس ترتیب اور ان کی بلاواسطہ انفرادی نگرانی کے معقول انتظام کی بدولت سارے زاویے ایک دوسرے سے اچھی طرح مربوط ہو گئے تھے اور سنوسی تحریک کے صدر مقام سے ان کا رابطہ مستحکم ہو گیا تھا۔ اسی وجہ سے سنوسی تحریک مذہبی مکتب فکر کے بجائے بڑی حد تک ایک حکومت یا ریاست سمجھی جانے لگی۔ چنانچہ جن لوگوں نے اس تحریک کو "سلطنتِ عثمانی کے اندر ایک دوسری سلطنت" کے طور پر پیش کیا ہے وہ کچھ بہت زیادہ غلطی پر نہیں ہیں۔

اس مرحلے پر یہ بھی ذہن میں رکھنے کی بات ہے کہ دراصل سنوسی اعظم اور ان کے پہلے جانشینوں کے سامنے کسی وقت بھی کوئی عسکری یا جنگی مقصد نہیں تھا، تاہم اس کی کچھ

ہوئی تنظیم اس وقت بہت کام آئی جب اس کے پیروؤں کو زبردستی کے جارحانہ حملوں کی مدافعت کرنے کے لیے فوجی حیثیت اختیار کرنی پڑی اور اس نے حملہ آوروں کا خوب مقابلہ کیا۔

سنوسی تحریک کے پیروؤں کی تقسیم

سنوسی تحریک کے ماننے والوں کو عام طور پر دو گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک بڑا طبقہ "متعصبین" (حمایت کرنے والوں کا) کا تھا جو سنوسی جماعت کی اکثریت پر مشتمل تھا۔ ایک طبقہ اُن زاویوں میں رہنے والوں کا تھا جنھیں بعد میں اطالوی فوجوں نے تباہ کر دیا۔ یہ لوگ "اخوان" یا "مریدین" (رضا کار) کہلاتے تھے۔ اس کے علاوہ زاویوں کے شیخ تھے جو عالم دین ہوتے تھے۔ انھیں جغبوب کے مدرسے میں اپنی تعلیم ختم کر لینے کے بعد شیخ الشیوخ کسی زاویے کا سربراہ مقرر کرتا تھا تاکہ وہ اپنے معاشرے کے طور طریق کی نگرانی اور فلاح و بہبود کا انتظام کرے۔ ایک اور چھوٹا سا گروہ تھا جو "خواص" کے نام سے موسوم تھا۔ یہ ان اراکین پر مشتمل تھا جنھیں اگر ہم چاہیں تو "سنوسی تحریک کا اندرونی حلقہ" کہہ سکتے ہیں سنوسی اعظم اور ان کے جانشین کی زندگی میں ان کی تعداد صرف چار تھی۔ ان میں سے کوئی بھی سنوسی خاندان کا نہیں تھا بلکہ یہ ان لوگوں میں سے منتخب کیے گئے تھے جو علوم دین میں بلند مقام حاصل کر چکے تھے۔ وہ کونسل اب باقی نہیں ہے کیونکہ ان طوفانی حوادث میں جن سے سنوسی تحریک کو بعد میں واسطہ پڑا اس طرح کی کونسل کو قائم رکھنا ممکن نہ ہو سکا۔

دورِ عثمانی میں سنوسی تحریک

اس مضمون کو ختم کرنے سے پہلے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دورِ عثمانی میں اس تحریک

کی جو حالت تھی اسے چند الفاظ میں بیان کر دوں۔ صحرائے سائرینیکا کے باشندوں میں جب سنوسی تحریک پھیلی تو اس تحریک کے قائدین عوام اور عثمانی حکومت کے مابین ایک رابطہ بن گئے۔ عوام نے سنوسی لیڈروں کو اپنے نمائندوں کی حیثیت سے تسلیم کر لیا اور یہ عوام کے ترجمان سمجھے جانے لگے۔ حکومت عثمانی کے لیے اس صورت حال کو قبول کرنے اور ان رہنماؤں کی خیر خواہی اور حمایت حاصل کرنے کے سوا کوئی چارۂ کار بھی نہیں تھا۔ اس حقیقت کو پہلی بار سرکاری طور پر تسلیم کرنے کا اعلان ۱۸۵۶ء میں سلطان نے ایک فرمان کے ذریعہ کیا جس کی بنا پر سنوسی زاویوں کی املاک کو محصول کی ادائیگی سے مستثنیٰ کر دیا گیا اور سنوسی رہنماؤں کو یہ حق دیا گیا کہ وہ اپنے پیروؤں پر مذہبی محصول لگا سکتے ہیں۔ سلطان عبدالمجید کے بھائی سلطان عبدالعزیز کے دور میں طرابلس کے گورنر (جس کے دائرہ حکومت میں سائرینیکا کا علاقہ بھی تھا) کے نام اس مضمون کا فرمان جاری کیا گیا کہ سنوسیوں کے وہ خاص حقوق و مراعات جو انھیں پہلے حاصل تھیں برقرار رکھی جائیں نیز یہ ہدایت دی گئی کہ سنوسی زاویوں کو ایسے مامن سمجھا جائے جن کی حرمت باضابطہ تسلیم کی گئی ہے اور جن میں پناہ لینے والوں سے کوئی تعرض نہیں کیا جا سکتا۔

سنوسیوں کے بارے میں عثمانی حکومت کے رویے کو مختصر طور پر اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ اس نے ملک میں سنوسی تحریک کی دستوری یا قانونی حیثیت کو نہیں چھیڑا۔ اگر یہ حقیقت ذہن میں رکھی جائے کہ ان دنوں سلطنت عثمانیہ کے بہت سے حصوں میں کئی اسلامی مذہبی جماعتیں اور تحریکیں پیدا ہو گئی تھیں نیز سائرینیکا مملکت عثمانی کا ایک غریب علاقہ ہونے کی وجہ سے اس کے لیے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا تھا، تو اس کی روشنی میں حکومت کے اس رویے کا سمجھنا مشکل نہیں ہے۔ چونکہ سنوسی جمعہ کے خطبے میں خلیفۂ عثمانی کا نام لیتے تھے۔ مملکت عثمانی سے وفاداری کا اظہار کرتے تھے۔ اس کے نمائندوں کو ملک کے اندر ٹیکس وصول کرنے میں مدد دیتے تھے اس لیے ترک حکومت اس بات پر راضی تھی کہ اُس کے

عمّال صرف شہروں میں مقیم رہیں اور ملک کے دور دراز حصّوں کا سارا نظم و نسق سنوسیوں کے ہاتھ میں رہنے دیں۔ ان حصوں میں سنوسی تحریک نے امن وامان کو برقرار رکھا، عدل و انصاف کا انتظام کیا اور تعلیم کی نگرانی کرتی رہی۔ ان علاقوں میں محصول حکومتِ عثمانی کی طرف سے اس کے نمائندے وصول کرتے تھے۔ حکومت عثمانیہ اور سنوسیوں کے مابین رابطے کی صورت یہ تھی کہ ترکی عمّال جغبوب اور کفرا کا دورہ کرتے اور سنوسی نمائندے استانبول جایا کرتے۔ ایسی صورت میں عثمانی سلطنت کو سائرینیکا کے عوام پر اپنی مرضی زبردستی تھوپنے کی ضرورت نہیں پڑی۔ اور نہ دونوں میں کش مکش کی نوبت آئی۔ اس خوش گوار صورت حال کے تحت اس علاقے میں امن و مان قائم رہا جس کی بنا پر سنوسی تحریک نے اپنی پوری توجہ مذہبی اصلاح میں صرف کی اور سائرینیکا مملکتِ عثمانی کے وفادار رکن کی حیثیت سے خوش حالی کی زندگی بسر کرتا رہا۔

آخر میں سنوسی تحریک اور عثمانی حکومت میں کچھ تھوڑا سا ٹکراؤ بھی ہوا۔ عثمانی حکومت سنوسی تحریک کے دائرۂ اثر اور قوت کو بڑھتا دیکھ کر کھٹک گئی اور اس نے سنوسیوں سے پہلے سے زیادہ وفاداری اور تابعداری کا مطالبہ کیا۔ چنانچہ ۱۹۰۲ء اور ۱۹۰۵ء میں حکومت عثمانی نے زاویوں کی املاک پر محصول عائد کرنے کی کوشش کی۔ لیکن جب یہ اندازہ ہوا کہ ان اقدامات کے خلاف سنوسی پوری قوت سے اُٹھ کھڑے ہوں گے تو حکومت کو اپنا ارادہ ترک کرنا پڑا۔ سنوسی تحریک کو اس کی وسعت اور اثر کے باوجود اس وقت تک کی غیر ملکی طاقتوں نے بین الاقوامی حیثیت سے تسلیم نہیں کیا تھا۔ اس لیے جب وسطی افریقہ پر فرانسیسی یا خود لیبیا پر اٹلی کے حملے کا خطرہ پیدا ہوا تو سنوسی (دنیا کی رائے عامہ کے سامنے) باضابطہ احتجاج نہیں کرسکتے تھے۔ اس لیے عثمانیوں کے ساتھ تعلقات کشیدہ ہونے کے باوجود سنوسیوں نے حکومت عثمانی سے کفرا اور جغبوب میں ترکی عمّال کے تقرر کی درخواست کی تاکہ وہاں عثمانی جھنڈا نصب ہوسکے، اگر اس علاقے پر حملہ ہو تو ترکی قانونی طور پر دنیا کے سامنے احتجاج کرسکے (بالآخر فرانسیسیوں نے

وسطی افریقہ کے علاقوں کو فتح کر کے فرانسیسی سوڈان کے نام سے متحد کر دیا) ۱۹۱۲ء اور ۱۹۱۸ء کے درمیان سید احمد الشریف نے اطالوی حملہ آوروں کے خلاف شدید جنگ میں لیبیا کے عوام کی قیادت کی۔ آخر میں وہ سنوسی تحریک کی رہنمائی سے دست بردار ہو کر سائرینیکا سے حجاز چلے گئے۔ جہاں ۱۹۳۳ء میں اپنی وفات تک مقیم رہے۔ ان کی علحدگی کے بعد تحریک کی عنانِ قیادت سید محمد ادریس[2] نے جو آج کل لیبیا کے بادشاہ ہیں[1] اپنے ہاتھ میں لے لی۔

---

۱ و ۲ ۔ یہ مضمون اس وقت لکھا گیا تھا جب لیبیا میں شاہی حکومت قائم تھی مگر حال کی خبروں کے مطابق اب فوج نے بادشاہ کو معزول کر کے حکومت کی باگ اپنے ہاتھ میں لے لی ہے۔

عالمِ اسلام میں تجدّد کی تحریکیں

(۲)

ڈاکٹر سیّد عابد حسین

سرسیّد کے بعد ہندوستانی مسلمانوں میں تجدّد کے ممتاز علم بردار محمد اقبال (۱۸۷۳-۱۹۳۸ء) نوجوانی میں شاعر اور معلّم تھے۔ آگے چل کر انھوں نے وکالت کا پیشہ اختیار کیا مگر ان کا خاص میدان شعر و شاعری ہی رہا۔ آخر عمر میں سیاست سے بھی دلچسپی پیدا ہو گئی تھی۔

محمد اقبال نے اسکول کی تعلیم سیالکوٹ میں اور اعلیٰ تعلیم لاہور میں پائی اور پنجاب یونی ورسٹی سے فلسفے میں ایم۔ اے پاس کیا۔ کچھ دن تک گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے کے لکچرر رہے۔ ۱۹۰۵ء میں مزید تعلیم کے لیے یورپ جانے سے پہلے ہی انھوں نے شاعر کی حیثیت سے غیر معمولی شہرت حاصل کرلی تھی۔ یورپ میں انھوں نے کچھ دن کیمبرج یونیورسٹی میں فلسفے کی اور اس کے ساتھ لندن میں بیرسٹری کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد جرمنی جاکر میونک یونیورسٹی سے پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری لی۔ اپنے ڈاکٹریٹ کے مقالے کے سلسلے میں جس کا عنوان "ایران میں مابعد الطبیعات کی نشو ونما" تھا انھیں صوفیا کے خیالات کا گہرا مطالعہ کرنے کا موقع ملا اور وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ وحدت الوجود کا عقیدہ قطعی طور پر غیر اسلامی ہے اور مسلمانوں کے زوال کی ذمہ داری بڑی حد تک اسی پر عائد ہوتی ہے اس لیے کہ اُس نے

نفی خودی کی تعلیم دے کر ان کے ارادے اور حوصلے کو پست اور ان کی قوتِ عمل کو ماؤف کر دیا ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ انھوں نے یورپ کی زندگی اور معاشرت کا مطالعہ کیا جس کا تاثر کچھ خوشگوار اور کچھ ناگوار رہا۔ ایک طرف تو اہلِ یورپ کے علمی اندازِ فکر کا ان کے حرکی طرزِ زندگی، ان کے اٹل ارادے اور اَن تھک محنت کی وہ دل سے قدر کرنے لگے اور دوسری طرف اس مادیت اور خود غرضی کو جو اُن میں صنعتی سرمایہ داری کے نظام نے پیدا کر دی تھی نفرت و حقارت کی نظر سے دیکھنے لگے۔ مغربی فلسفے کے مطالعے کے دوران میں ان پر جرمن فلسفی نیٹشے کے عزم بالقوۃ کے رجحان کا بڑا گہرا اثر پڑا۔

ہندوستان واپس آکر اقبال نے لاہور میں وکالت شروع کی اور کچھ عرصے کے بعد ملکی سیاست میں بھی حصہ لینے لگے۔ اس دوران میں ان کے دل میں یہ خیال پیدا ہو گیا تھا کہ مسلمانوں کو ملک کی عام سیاست سے الگ رہ کر ایک جداگانہ سیاسی پالیسی اختیار کرنی چاہیے۔ چنانچہ انھوں نے مسلمانوں میں علحدگی پسندی کا رجحان پیدا کرنے، پاکستان کے تصور کو جنم دینے اور مقبول بنانے میں نمایاں حصہ لیا۔ مگر یہ سیاسی سرگرمیاں ان کی زندگی میں محض ضمنی حیثیت رکھتی تھیں۔ ان کی منفرد شخصیت کا اظہار دراصل ان کے فلسفے اور شاعری ہی کے ذریعے ہوتا رہا۔

جو فلسفیانہ اثرات اقبال کے ذہن پر یورپ میں پڑے تھے انھوں نے صالح اسلامی تصوف کے اثرات کے ساتھ مل کر ان کی شاعری کی ذہنی اور روحانی سطح کو بہت بلند کر دیا تھا اور اس میں ایک پیمبرانہ شان پیدا کر دی تھی۔ ان کا پیام عام طور پر اہلِ مشرق اور خاص طور پر مسلمانوں کے لیے یہ تھا کہ یورپ کی ذہنی غلامی سے نجات حاصل کر کے مشرقی اور مغربی تہذیبوں کی بہترین اقدار کے امتزاج سے ایک نئے معاشرے کی بنیاد ڈالیں۔ مگر اقبال میں فکر کی گہرائی اور جدت کے ساتھ ساتھ احساس کی شدت اور تخیل کی بے قید بلند پروازی بھی، جو ایشیا کی رومانی شاعری کی خصوصیت ہے،

موجود تھی ..... انھوں نے اپنے تصوّر "خودی" میں جو ان کے شاعرانہ فلسفے کا مرکز تھا قوت کے عنصر پر اس قدر زور دیا کہ سرسری نظر سے دیکھنے والوں کو وہ اثبات ذات کے بجائے جارحانہ انفرادیت کا تصوّر معلوم ہونے لگا۔ اسی طرح "عشق" کو جو ان کے ہاں سچائی کی وجدانی معرفت کی کنجی ہے، انھوں نے اتنا بڑھایا اور "عقل" کو جو ذہنی ادراک کا وسیلہ ہے اتنا گھٹایا کہ علم و دانش کے دشمن اپنی تاریک خیالی کے لیے ان کی سند پیش کرنے لگے۔ حبّ وطن اور قوم پروری کی مخالفت پر آئے تو صرف ان کی انتہائی اور نامعقول شکلوں ہی کو برا نہیں کہا بلکہ ان شریفانہ جذبات کو ایک سرے سے مردود قرار دے دیا۔ اس بے اعتدالی کی وجہ سے ان کی شاعرانہ فکر کا موقلم نئے انسان یا نئی سماج کا کوئی معقول نقشہ نہ بنا سکا۔

"نتیجہ یہ ہوا کہ گو انھوں نے ہندوستان کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کو خوابِ غفلت سے اس طرح جھنجھوڑ کر جگایا کہ صدیوں سے کسی ہادی، کسی مصلح، کسی معلّم سے نہ ہو سکا تھا اور ان کے دلوں میں زندگی کا ایک نیا ولولہ، ترقی کا ایک نیا حوصلہ پیدا کر دیا، اُمید کی ایک نئی جوت جگا دی مگر اس جوشِ عمل کو اُس سمت نہ موڑ سکے جدھر موڑنا چاہتے تھے۔ ان کی بانگِ درا نے قافلے کو جادہ پیمائی پر اُبھارا مگر اُسے منزل کا کوئی معین تصوّر، راہ کا کوئی واضح نشان نہ دے سکی[1]۔"

جب ہم ان کی شاعری سے ان کے فلسفے کی طرف یعنی اسلام کے بنیادی اصولوں کی اس تعبیر کی طرف جو انھوں نے پیش کی ہے، آتے ہیں تو ان کی فکر میں زیادہ ترتیب اور تنظیم اور ایک حد تک تجرّد کی شان نظر آتی ہے۔ لیکن یہاں بھی ایک علمی مفکر کے تنقیدی تحلیلی ذہن پر ایک رومانی مفکر کے تخیئلی ذہن کا رنگ غالب ہے۔ اکثر جب وہ بظاہر قرآن کی کسی آیت کی تفسیر بیان کرتے ہیں تو دراصل وہ اس سے ایک چوکھٹے کا کام لیتے ہیں جس کے اندر وہ اپنے خیالات کی تصویر جڑ دیتے ہیں۔ پھر بھی ان کے خیالات

اتنے اہم ہیں کہ ہمیں گہرے غور و فکر کی دعوت دیتے ہیں۔

اقبال کا فلسفہ حقیقت کا ایک حیاتی اور حرکی تصور ہے جس کے بارے میں ان کا یہ دعویٰ ہے کہ یہ اسلامی تعلیمات سے ماخوذ ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اسلام جب حقیقتِ مطلق یا خدا ے برحق کو ذات سے تعبیر کرتا ہے تو ذات کا مفہوم وہ نہیں ہوتا جس میں انسان کی مشابہت کا پہلو نکلتا ہو۔ فرماتے ہیں :

"حقیقتِ مطلق ایک تخلیقی زندگی ہے جس میں عقل کارفرما ہے۔ اس زندگی کو ذات سے تعبیر کرنے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ انسان کو خدا کی شبیہہ بنا دیا جائے۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ زندگی کوئی بے شکل سیّال نہیں بلکہ ایک تنظیمی اصولِ وحدت ہے، ایک عملِ ترکیب ہے جو ہیئت نامیہ کے منتشر رجحانات میں ربط قائم کرتا ہے اور انھیں ایک مرکز پر لے آتا ہے[۲]۔"

چنانچہ اقبال اسلامی تعلیم کا لب لباب یہ سمجھتے ہیں کہ وہ بارِ امانت جس کے بارے میں قرآن نے کہا ہے کہ سارے مخلوقات میں انسان کے سوا کسی نے اس کے اٹھانے کی جسارت نہیں کی، ایک آزاد اور فعّال شخصیت ہے :

"سچ پوچھیے تو انسان کے سپرد یہی فریضہ ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کی کائنات کے گہرے مقاصد پورا کرنے میں حصہ لے، اپنی تقدیر اور کائنات کی تقدیر کی تشکیل کرے اس طرح کہ کبھی خود اس کی قوتوں سے مطابقت پیدا کرے اور کبھی اپنی ساری صلاحیتوں سے کام لے کر ان قوتوں کو اپنے مقاصد کے سانچے میں ڈھالے[۳]۔"

ایک ایسے معاشرے کے لیے جو ارتقا پذیر حقیقتِ کائنات اور حرکت پذیر انسانی شخصیت کے تصوّرات پر، جنھیں اقبال اسلامی تصوّرات کہتے ہیں، عقیدہ رکھتا ہو، اور ایسی متوازن زندگی بسر کرے جس میں اس کی اپنی بنیادی خصوصیات بھی قائم رہیں اور بدلتے ہوئے زمانے کے ساتھ ہم آہنگی بھی پیدا ہو جائے۔ ان کے الفاظ میں :

"ساری زندگی کی روحانی بنیاد اسلامی تصور کے مطابق ازلی اور ابدی ہے اور اپنے آپ کو تنوع اور تغیر کے ذریعے ظاہر کرتی رہتی ہے۔ اس معاشرے کو جو اس طرح کے تصورِ کائنات پر مبنی ہو اپنے اندر تغیّر اور دوام کی صفات کو سمو لینا چاہیے[۴]۔"

غرض اقبال نظری طور پر قدامت پسندی اور تجدّد پسندی، تحفظ اور ترقی میں توازن قائم رکھنا چاہتے ہیں۔ ایک طرف تو وہ احیاے ماضی کے علم برداروں کو للکارتے ہیں:

"ماضی کا بیجا احترام اور اسے نئے سرے سے زندہ کرنے کی کوشش قوم کے انحطاط کا علاج نہیں ہے[۵]۔"

اور دوسری طرف وہ تجدّد پسندوں کو متنبہ کرتے ہیں:

"زندگی محض تغیّر کا نام نہیں بلکہ اس کے اندر تحفظ کے عناصر بھی موجود ہیں[۶]۔"

اس لیے ان کے نزدیک اس شخص کو جو اسلامی معاشرے اور اس کے مختلف اداروں میں اصلاح کرنا چاہتا ہے "پہلے اس عمرانی تجزیے کی حقیقت و ماہیئت کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے جو اسلام کی صورت میں ظاہر ہوا اور اسلامی اداروں کی ماہیئت کا مطالعہ کسی خاص ملک کی معاشرتی مصلحتوں کے نقطۂ نظر سے نہیں بلکہ اُس برتر اور وسیع مقصد کو سامنے رکھ کر کرنا چاہیے جو کل نوعِ انسانی کا مطمحِ نظر ہے[۷]۔" ان شرطوں کے ساتھ وہ آجکل کے لبرل تجدّد پسند مسلمانوں کو یہ حق دیتے ہیں کہ اسلام کے بنیادی اصول قانون کی نئی تعبیر خود اپنے تجربے اور عصرِ جدید کے حالات کی روشنی میں کریں۔

مگر جب ان نظریات پر عمل کرنے کا سوال پیدا ہوتا ہے تو تحفظ پسندی اور اعتذاریت کا رجحان جو اقبال کے ہاں تجدّد پسندی کے پہلو بہ پہلو موجود تھا، غالب آجاتا ہے اور وہ اس جمود کی جو مسلمانوں کی فکر پر صدیوں سے غالب ہے توجیہ اور تاویل کرنے لگتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ذہنی تنزّل اور انتشار کے زمانے میں مسلمانوں کے مذہبی پیشواؤں نے معاشرے کی سالمیت کو برقرار رکھنے کے لیے اس بات کی پوری کوشش کی کہ شریعتِ اسلامی

کی جو تعبیر متقدمین نے کی تھی اسی کو قبول کر لیا جائے تاکہ معاشرتی زندگی میں یکسانی باقی رہے۔ اقبال کے نزدیک اس نقطۂ نظر سے مسلمانوں کا یہ خوف بیجا نہیں کہ کہیں لبرل تحریکیں جو مسلمانوں میں اُٹھ رہی ہیں ان کے عقیدے میں خلل اور اجتماعی زندگی میں انتشار نہ پیدا کر دیں۔ چنانچہ اسلام کے بنیادی اصول قانون کی بنیادی تعبیر کا جو حق انھوں نے مسلمانوں کو دیا تھا اس کے استعمال کو وہ فی الحال ممنوع اور آیندہ کے لیے اس طرح محدود کر دیتے ہیں کہ اس کا ہونا نہ ہونا برابر معلوم ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں :

> "ہم کو بھی ایک دن ترکوں کی طرح اپنی ذہنی میراث کی قدر و قیمت کا نئے سرے سے جائزہ لینا ہوگا اور اگر ہم اسلام کی عام فکر میں اپنی طرف سے اضافہ نہ کر سکے تو کم سے کم صحت مند تحفظ پسندانہ تنقید کے ذریعے تیزی سے بڑھتی ہوئی لبرل تحریک کی جو عالم اسلامی میں اُٹھ رہی ہے، روک تھام کر سکیں گے۔"

اقبال کی شاعرانہ فکر نے برصغیر ہند اور ایک حد تک دوسرے ملکوں کے مسلمانوں پر بڑا گہرا اثر ڈالا مگر جہاں تک ان کی فلسفیانہ فکر کا تعلق ہے عام مسلمانوں کا تو کیا ذکر ہے تعلیم یافتہ لوگوں نے بھی اس کی طرف بہت کم توجہ کی۔ جن معدودے چند لوگوں نے اس کا مطالعہ کیا ان میں بھی لبرل خیالات یا اصلاحی جوش کے کوئی آثار نظر نہیں آتے۔ البتہ اقبال کے اثر سے رومانی اعتذاری تحریک جدید تر شکل میں پھر سے اُبھری جس نے ان کی شاعری کی طرح مسلمانوں کے تخیل کو چھیڑا اور ان کا حوصلہ بڑھایا مگر ان پیچیدہ مسائل کو جن میں عصر جدید کے تقاضوں نے ان کو الجھا رکھا ہے کوئی مدد نہیں دی۔

۳۔ قومیت پرست سیکولر تحریک

مسلمان ملکوں میں ترکی پہلا ملک تھا جس نے جدید مغربی تہذیب کے اثرات

قبول کیے۔ مگر ابتدا میں سو سال تک یہ اثرات فوج کی نئی تنظیم اور جمہوری طرز کی سیاسی اصلاحات تک محدود رہے۔ لوکل سیلف گورنمنٹ کی طرف پہلا قدم سلطان سلیم ثالث نے انقلاب فرانس کے تھوڑے ہی دن بعد اُٹھایا۔ اس کے جانشین سلطان محمود (۱۸۰۹ تا ۱۸۳۹ء) نے اس پالیسی کو جاری رکھا۔ سلطان عبدالمجید کے زمانے میں مصطفےٰ رشید پاشا جیسے روشن خیال مشیروں کی تحریک سے وہ اصلاحیں جو دونوں پیشرو سلطانوں نے کی تھیں اور کچھ نئی سیاسی معاشرتی اصلاحات ایک ضابطہ قانون کے ماتحت "تنظیمات" کے نام سے منظور کی گئیں۔ "تنظیمات نے لوگوں کو انفرادی آزادی کے تصوّر سے آشنا کیا۔ اور ان کے دل میں یہ خواہش پیدا کی کہ امورِ سلطنت کے انجام دینے میں ان کی رائے بھی شامل ہو۔.... سیاسی میدان میں مدبروں کے ایک حلقے نے جو 'نوجوان ترکوں' کے نام سے موسوم تھا آئینی حکومت کی تحریک شروع کی[9]۔" سلطان عبدالعزیز نے مطلق العنان حکومت دوبارہ قائم کرنے کی کوشش کی مگر ناکام رہا اور معزول کر دیا گیا۔ آخرکار اس کے جانشین سلطان عبدالحمید ثانی نے ۱۸۷۶ء میں ترکی کا پہلا آئین منظور کر لیا۔

خالدہ ادیب خانم جو ترکی کی تحریکِ آزادی کی مخلص اور پُرجوش کارکن اور ممتاز مصنف کی حیثیت سے مشہور ہیں' فرماتی ہیں:

"ترکی میں عہد اصلاحات (۱۷۷۴ تا ۱۸۷۶ء) میں مشرق و مغرب کی کشمکش کا خلاصہ دو جملوں میں بیان کرنا ہو تو یوں کہا جا سکتا ہے کہ عصر جدید کے مغربی اثرات ترکی میں فکر و نظر کی راہ سے داخل ہوئے۔ اداروں میں بھی تبدیلیاں ہوئیں گو ان کی روح بدستور روایتی رہی[1]۔"

مگر بہت جلد یہ معلوم ہو گیا کہ عبدالحمید ثانی نے حریت پسندی کا ڈھونگ محض اس غرض سے رچا تھا کہ نوجوان ترکوں اور ان کے لیڈر مدحت پاشا کی مدد سے تخت سلطنت

حاصل کرلے۔ تھوڑے ہی دن بعد اُس نے مدحت پاشا کو قید کرلیا اور پھر قتل کرادیا۔ اس نے اپنی طرف سے پوری کوشش کی کہ نوجوان ترکوں کو بے دردی سے کچل دے۔ مگر انھوں نے اسے معزول کرکے آئین کو بحال کردیا اور عملی طور پر ملک کی حکومت ان کے ہاتھ میں آگئی (۱۹۰۸ء) سلطان عبدالحمید کا جانشین محض برائے نام سلطان اور خلیفہ رہ گیا۔

۱۹۰۸ء کے انقلاب کی بانی نوجوان ترکوں کی ایک نئی تنظیم تھی جو "انجمن اتحاد و ترقی" کہلاتی تھی۔ یہ لوگ سیاسی اور تہذیبی خیالات میں اپنے پیشرو تنظیمات کے علم برداروں سے بنیادی اختلاف رکھتے تھے۔ دورسابق کے نوجوان ترکوں کے ذہن پر عظیم شاعر اور سیاسی مفکر نامق کمال کا اثر تھا۔ جو اپنے وطن (یعنی عثمانی سلطنت) سے انتہائی محبت رکھتا تھا مگر اسی کے ساتھ ساتھ مذہب اسلام اور اسلامی روایات کا احترام کرتا تھا اور جمہوری تصورات خصوصاً انفرادی آزادی کا پُرجوش حامی تھا مگر "اتحاد و ترقی" کے ضیا گوک آلپ کے خیالات سے متاثر تھے جو "ترکیت، اسلامیت، جدیدیت" کا علم بردار تھا۔ ان کا عقیدہ ضیا گوک آلپ کا یہ قول تھا: "میری نسل ترکی، میری تہذیب مغربی، میرا مذہب اسلام ہے"۔ یہی ان خیالات کی نظری بنیاد ہے جنھیں آگے چل کر سیکولر نیشنلسٹ جماعت نے مصطفےٰ کمال کی سرکردگی میں عملی جامہ پہنایا۔ اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ضیا گوک آلپ اس تحریک کا ہراول تھا جس نے جدید تعلیم یافتہ ترکوں کے ذہن کو مصطفےٰ کمال کی "اصلاحات" کے لیے تیار کیا۔ مگر اس پالیسی کو جس شدت پسندی اور بے دردی کے ساتھ رائج کیا گیا وہ اتاترک اور ان کے ساتھیوں کا ذاتی ردعمل تھا۔ ان مظالم کے خلاف جو ۱۹۱۹ء میں سلطان وحیدالدین اور شیخ اسلام کے تعاون سے برطانیہ اور اس کے حلیفوں نے ترک قوم پر خصوصاً قومی آزادی کے مجاہدوں پر توڑے۔ خود مصطفےٰ کمال اور ان کے ساتھیوں کو ایک خاص عدالت نے جسے سلطان نے مقرر کیا تھا ان کی غیر موجودگی میں موت کی سزا سنائی اور وہ اگر سلطان اور اس کے مغربی آقاؤں کے ہاتھ آجاتے تو انھیں یقیناً اور ہزاروں محبان وطن کی طرح

پھانسی پر لٹکا دیا جاتا۔ ان حضرات کی، جو اسلام کے پیشوا کہلاتے تھے ملک وملت کے ساتھ اس بے وفائی کو دیکھ کر آزادی کے علم برداروں کے دل میں غم وغصے کی آگ بھڑک اٹھی۔ مصطفےٰ کمال پہلے بھی کچھ ایسے خوش عقیدہ مسلمان نہ تھے۔ اب تو انھیں مذہب کے نام سے چڑ ہوگئی۔ اور انھوں نے اپنی سیکولرنشلسٹ پالیسی کو اس انتہا تک پہنچا دیا۔ جہاں تک مغربی قومیں بھی نہیں پہنچا سکی تھیں۔

اتاترک نے بیرونی حملہ آوروں کو شکست دینے سلطنت عثمانیہ کے خاتمے (۱۹۲۲ء) اور ترکی جمہوریہ کے قیام (۱۹۲۳ء) کا اعلان کرنے کے بعد جو تبدیلیاں اصلاحات کے نام سے کیں، ان کو تفصیل سے بیان کرنے کی یہاں گنجایش نہیں۔ ہم ان میں سے صرف چند اہم ترین اقدامات کا ذکر کریں گے۔

۱۹۲۴ء میں اتاترک نے صدر جمہوریہ کی حیثیت سے اپنی پارلیمنٹ کی رضامندی سے خلافت کے تاریخی ادارے اور وزارت شریعت واوقاف کو ختم کر دیا۔ دینی مدارس بند کر دیئے گئے اور ان کی جگہ دنیوی تعلیم کے سرکاری اسکولوں نے لے لی۔ البتہ مسجد کے اماموں اور موذنوں کی خصوصی تعلیم کے لیے کچھ مدارس قائم ہوئے اور انقرہ یونیورسٹی میں دینیات کے شعبے کا افتتاح ہوا۔ مگر ۱۹۳۳ء میں دینی تعلیم کے یہ سب ادارے بند کر دیئے گئے۔

ایک اور شدت پسندانہ قدم خانقاہوں اور مشائخ طریقت کے خلاف اُٹھایا گیا۔ اس الزام میں کہ کردوں نے حکومت کے خلاف جو بغاوت کی اس کے لیڈر ایک نقشبندی شیخ تھے "مشائخ کے سب ہی سلسلے خلاف قانون قرار دے دیئے گئے۔ خانقاہوں کی عمارتیں مع ان کے سازوسامان کے ضبط ہوگئیں اور متعلق رسوم وریاضات کی ممانعت کر دی گئی"۔[۱]

مگر سب سے بڑی زبردست تبدیلی جس نے ساری قوم کی زندگی کو فوری طور پر متاثر

کیا یہ تھی کہ شریعتِ اسلامی کی جگہ سوئٹزرلینڈ کا ضابطہ قانون نافذ کر دیا گیا۔" اس طرح مذہب کی سیکولر قوت کا آخری حصار بھی منہدم ہو گیا۔ اب قانون کی تعلیم کو اسلام سے کوئی تعلق نہیں رہا اور احکام شریعت کی پشتی ریاست کی طرف سے موقوف ہو گئی[۱۲]۔"

ترکی کے نئے حکمرانوں نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کی کہ مذہب کو ایک ذاتی معاملہ قرار دے کر عمومی معاشرتی زندگی سے بے دخل کر دیں بلکہ انھوں نے خود مذہب اسلام کو قومی ترکی سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کی۔ انتہا پسند قوم پرستوں کی تجویز تھی کہ نماز ترکی زبان میں کرسیوں پر بیٹھ کر کم و بیش اسی انداز میں ہوا کرے جیسے عیسائیوں کی چرچ سروس ہوتی ہے۔ اس کو تو حکومت نے منظور نہیں کیا مگر اذان کے بارے میں حکم ہو گیا کہ ترکی زبان میں دی جایا کرے۔ عربی زبان میں اذان دینے کی قطعی ممانعت کر دی گئی۔

اس کے علاوہ مصطفےٰ کمال کی حکومت نے تجدد کے جوش میں دو قدم ایسے اُٹھائے جس کی وجہ سے لوگوں میں شاید اُس سے بھی زیادہ غم و غصہ پھیل گیا جتنا مذہبی امور میں مداخلت سے پھیلا تھا۔ ان میں سے ایک تو یہ حکم تھا کہ ترکی ٹوپی کی جگہ مغربی ہیٹ استعمال کی جائے اور دوسرا یہ کہ قدیم ترکی عربی رسم الخط کی جگہ رومن رسم الخط اختیار کیا جائے۔

مصطفےٰ کمال کے انتقال (۱۹۳۸ء) کے بعد ترکی کو دوسری عالم گیر جنگ میں شریک ہونا پڑا۔ چونکہ اب آمریت کی جگہ بڑی حد تک آزادی کی فضا تھی اس لیے ترک قوم کی خصوصاً دیہاتی آبادی کی گہری مذہبیت کو جسے نہ مصطفےٰ کمال کا ذاتی اثر مٹا سکا تھا اور نہ ان کی انتہا پسندانہ سیکولر پالیسی، پوری شدت سے ظاہر ہونے کا موقع ملا۔ مسجدوں کی مرمت، نماز کی تبلیغ، اور دینی تعلیم کے احیا کی تحریک جسے سربرآوردہ اشخاص نے شروع کیا، بڑی تیزی سے ملک میں پھیلنے لگی۔ ۱۹۴۰ء کے انتخابات میں بہت سے امیدواروں نے لوگوں کے ووٹ حاصل کرنے کے لیے ان کے مذہبی جذبات کا سہارا لیا۔ ۱۹۴۸ء میں کچھ حضرات نے جن میں مارشل فوضی چقماق (مصطفےٰ کمال کے بعد جنگ آزادی کے

سب سے زیادہ ہر دل عزیز ہیرو) بھی تھے ملت پارٹی قائم کی جو زیادہ تر قدامت پسند لوگوں پر مشتمل تھی۔ ان لوگوں نے ترکی میں اسلامی روایات کو بحال کرنے کی کوشش کی۔ کچھ اور پارٹیوں خصوصاً جمہوری پارٹی نے بھی کسانوں کے مذہبی جذبات سے اپیل کرنے کو اپنی انتخابی مہم کی بنیاد قرار دیا۔

عوام کے دبے ہوئے مذہبی جذبات کے نئے سرے سے ابھرنے کا یہ اثر ہوا کہ ۱۹۵۰ء میں ارباب اقتدار کو مصطفےٰ کمال کی انتہا پسندانہ سیکولر پالیسی میں بڑی حد تک تبدیلی کرنی پڑی۔ اسی سال حکومت نے اس سلسلے میں کئی قدم اٹھائے۔ عربی میں اذان دینے پر جو پابندی تھی وہ ہٹا لی گئی۔ سرکاری ریڈیو کے مقررہ پروگرام میں کلام مجید کی تلاوت کو شامل کر لیا گیا۔ ابتدائی مدرسوں میں مذہبی تعلیم سب بچوں کے لیے سوا اُن کے جن کے سرپرست اسے اپنے ضمیر کے خلاف سمجھ کر احتجاج کریں، لازمی قرار دی گئی۔ اماموں اور موذنوں کی تعلیم کے مدرسے کل صوبائی مرکزوں میں نئے سرے سے قائم کیے گئے اور انقرہ یونیورسٹی میں الہیات کا شعبہ پھر کھل گیا۔ مگر اس کا خاص اہتمام کیا گیا کہ مذہبی تعلیم کے نصاب اور درس میں تجدد کی روح کار فرما ہو۔ اماموں اور معلموں کے کورس میں پچاس فی صد حصہ دنیوی علوم کا رکھا گیا اور ان کے سربراہ جدید تعلیم یافتہ اشخاص مقرر کیے گئے۔ شعبۂ الہیات میں اسلامی علوم کے ساتھ ساتھ تاریخ مذاہب اور تقابلی مطالعۂ مذاہب کو بھی لازمی مضامین قرار دیا گیا۔

مجموعی طور پر ترکی حکومت کی یہ نئی پالیسی جس سے ایک وسیع اور روشن خیال انداز نظر پیدا کرنا مقصود تھا۔ ۱۹۵۰ء سے اب تک جاری ہے۔ مگر چونکہ ترک قوم کی ایک پوری نسل کم سے کم شہری علاقے میں مذہبی تعلیم سے محروم رہی اور مذہب دشمن فضا میں پل کر جوان ہوئی اس لیے اس کا دانشور طبقہ اب بھی بڑی حد تک انتہا پسند سیکولر نیشنلسٹ تحریک سے (جو مصطفےٰ کمال کے نام سے منسوب ہوئی) متاثر ہے۔ دوسری

طرف جمہوری آزادی کی بدولت قدامت پسند اور رجعت پسند قوتوں کو بھی اُبھرنے کا موقع ملا ہے۔ چنانچہ روایتی مذہبیت اور انتہا پسند تجدد کے درمیان سخت کشمکش جاری ہے اور حکمراں پارٹی دونوں میں توازن قائم رکھنے کی کوشش کر رہی ہے۔ مگر ان دونوں میں مفاہمت پیدا کرنا کوئی نظم و نسق کا مسئلہ نہیں ہے جس سے حکومت نبٹ سکے۔ یہ تو ذہنی اور روحانی بحران ہے جسے دور کرنے کے لیے سیاسی لیڈروں اور مذہبی رہنماؤں کا مل کر کام کرنا ضروری ہے۔

۴۔ جدید تر اصلاحی رُجحان

عالم اسلام میں تجدّد کی چند اہم ترین تحریکوں کے اس مختصر جائزے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عصر جدید کے تقاضے سے جن حضرات نے اسلامی تعلیمات کی نئی تعبیر یا اسلامی معاشرے کی اصلاح کا ارادہ کیا۔ ان میں صرف ایک بزرگ اپنے علم و فضل اور زہد و تقویٰ کے لحاظ سے اس منصب کے اہل تھے۔ یعنی مفتی محمد عبدہٗ اور دراصل اسی ایک تحریک میں جس کی بنا انھوں نے سید جمال الدین افغانی کے فیضان سے ڈالی تھی۔ اس کی کوشش کی گئی کہ اسلام کے مذہبی اور اخلاقی اصولوں پر پوری طرح قائم رہتے ہوئے فروعی امور میں زمانے کی ضرورتوں کے لحاظ سے ترمیم کی جائے۔ اسلامی تعلیمات کی جو تعبیر انھوں نے کی وہ جدید تعلیم یافتہ مسلمانوں کے معقول پسند طبقے کے لیے بڑی حد تک قابل قبول ہے۔ مگر اسے ان کا یہ رجحان کہ اپنے بعض قیاسات کو مسلّمات کے طور پر پیش کرتے ہیں (مثلاً اس بات کو کہ کلام مجید کی کچھ آیتوں میں علم حیوانیات کے بعض جدید نظریات کی طرف اشارہ ہے) نہ صرف علمی حیثیت سے بلکہ مذہبی حیثیت سے بھی ناقابلِ اطمینان معلوم ہوتا ہے۔

عالم اسلام کی مذہبی اور دینی صورت حال اس وقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ ہر ملک کے

مسلمانوں میں اکثریت غیر تعلیم یافتہ عوام کی ہے جو مجموعی طور پر قدیم تعلیم یافتہ مذہبی طبقے کے اثر میں ہیں۔ ان میں سے بعض تو ماضی کی طرف جس کا ان کے ذہن میں ایک رومانی تصوّر ہے رجعت کے حامی ہیں مگر اکثر لوگ کم و بیش موجودہ مذہبی فکر و عمل سے مطمئن ہیں اور اس میں خفیف سی تبدیلی بھی گوارا نہیں کرتے۔ اب رہے جدید تعلیم یافتہ حضرات سو ہندوستان اور پاکستان میں ان میں سے بہت سے قدامت پسندی کے دھارے میں بہنے پر قانع ہیں اور باقی ابھی تک سر سید اور اقبال کے رومانی اعتذاری تصوّرات سے متاثر ہیں۔ ترکی میں جیسا کہ ہم نے اوپر کہا تعلیم یافتہ طبقے کے لوگ اب بھی یہ سمجھتے ہیں کہ مسلمانوں یا کم سے کم ترک مسلمانوں کے لیے مصطفیٰ کمال کی نیشنلسٹ سیکولر پالیسی بہترین راہِ عمل ہے۔ عرب ملکوں کے تجدّد پسندوں نے اسی پالیسی کو اپنے مخصوص سانچوں میں ڈھال لیا ہے لیکن ایسے لوگوں کی تعداد بھی کم نہیں جو مفتی محمد عبدہٗ کے مکتب فکر سے تعلق رکھتے ہیں۔ ایران، افغانستان اور جنوب مغربی ایشیا کے تجدّد پسند مسلمانوں کے خیالات سے ابھی تک باہر کے ملکوں میں لوگ بہت کم واقف ہیں۔

مگر ان سب مکاتب فکر کے علاوہ قریب قریب ہر ملک میں کچھ ایسے لوگ موجود ہیں جو اصلاح و تجدد کی ان تینوں راہوں سے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا مطمئن نہیں ہیں اور ایک نئی راہ اختیار کرنا چاہتے ہیں۔ ان میں کچھ جدید تعلیم یافتہ فضلا ہیں جن کے لیے مذہبی فکر و عمل میں تجدد یا اصلاح کی بحث ایک تفریحی مشغلہ یا زیادہ سے زیادہ ایک ذہنی ورزش ہے اور جن کی معلومات اسلام کے بارے میں محض بالواسطہ یعنی مستشرقین کی تصانیف کی مرہونِ منت ہے۔ مگر بہت سے ایسے جدید تعلیم یافتہ اور قدیم تعلیم یافتہ افراد بھی ہیں جو اسلامی تعلیمات کا براہِ راست مطالعہ کر چکے ہیں یا کرنا چاہتے ہیں اور جن کی زندگی میں عصر جدید کے مسائل کو مذہب اسلام کی روشنی میں دیکھنا اور سمجھنا عملی اہمیت رکھتا ہے۔ انھوں نے تجدد و اصلاح کی تینوں بڑی تحریکوں پر جو پچھلے سو سال میں اُٹھیں

(اور جن پر ہم نے مندرجہ بالا اوراق میں اجمالی نظر ڈالی) غور کیا ہے اور اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ گو ان میں سے ہر ایک نے کسی خاص ملک کے مسلمانوں کو اپنے بعض وقتی مسائل سے نبٹنے میں مدد دی مگر کوئی بھی (کل عالم اسلام تو درکنار) خود اپنے علاقے میں اس شدید ضرورت کو پورا نہ کرسکی کہ اسلامی تعلیمات کی سچی روح کو سمجھے اور اس کی روشنی میں ان مسائل کو حل کرے جو مسلمانوں کو بیسویں صدی کے نصف آخر میں درپیش ہیں۔

وہ جانتے ہیں کہ مفتی محمد عبدہٗ کی عقلیت پسند اصلاحی تحریک کی بدولت انیسویں صدی کے آخر میں مصر اور شمال مغربی عرب کے انتہا پسند مغرب زدہ حامیانِ تجدد اور قدامت پسند علما میں عارضی مفاہمت ہوگئی جس کی بدولت دونوں نے مل کر ایک عرصے تک مغربی طاقتوں کے ذہنی اور سیاسی تسلّط کے خطرے کا مقابلہ کیا۔ سرسید کی اعتذاری رومانی تحریک نے اپنے پہلے دور میں ہندوستانی مسلمانوں کو قعرِ ذلت و مایوسی سے جس میں انھیں ۱۸۵۷ء کی حرکت مذبوحی کے نتائج نے گرا دیا تھا نکالا اور دوسرے دور میں شاعرِ اعظم اقبال کے فیضان سے ان میں اپنی مستقل تہذیبی شخصیت اور اپنے شاندار مستقبل کا احساس، شاید حد سے زیادہ احساس، پیدا کیا۔ مصطفیٰ کمال کی سیکولرنیشنلسٹ تحریک نے ترکی کو سلطنتِ عثمانیہ کی سربراہی اور عالم اسلام کی دینی رہنمائی کے بوجھ سے جس کے اُٹھانے کی طاقت اس میں نہیں رہی تھی سبکدوش کردیا اور اسے ایک متحد اور مضبوط قوم بنا دیا اگرچہ اس کے ساتھ ساتھ ایسے نئے مسائل پیدا کردیے جن کی وجہ سے وہ آج کل شدید اندرونی کشمکش میں مبتلا ہے۔ مگر جن مسائل کا آج کل مسلمانوں کو سامنا ہے (خواہ وہ ہر ملک کے مسلمانوں کے مخصوص مسئلے ہوں خواہ کل عالم اسلام یا کل عالم انسانیت کے مشترک مسئلے) ان کے حل کرنے میں ان تینوں تحریکوں میں سے کسی سے مدد نہیں مل سکتی۔ اس لیے انھیں تجدّد یا اصلاح کی ایک نئی

تحریک کی ضرورت محسوس ہو رہی ہے۔

ان لوگوں کے خیالات ابھی صحت و وضاحت کے ساتھ ظاہر نہیں ہو سکے ہیں مگر ان کا کچھ دھندلا سا خاکہ سامنے آرہا ہے۔ ان کا اصلاح و تجدّد کا تصوّر یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ایک معروضی اور تحقیقی مطالعہ کیا جائے کہ اسلام کے اساسی مذہبی اور اخلاقی اصول کیا تھے، انھیں مسلمانوں کے روحانی اور تمدّنی عروج کے دور میں وقت اور مقام کے بدلتے ہوئے حالات اور ضروریات کے مطابق سیاسی، معاشی اور معاشرتی زندگی میں کس طرح برتا گیا۔ وہ چاہتے ہیں کہ یہ مطالعہ تاویلی یا اعتذاری انداز میں محض خیال آرائی کے ذریعے سے نہیں بلکہ علمی تاریخی طریقے سے کیا جائے جس کی بنا ابن خلدون نے ڈالی اور جسے جدید مغربی مفکروں نے آگے بڑھایا۔ اس کے بعد دوسرا قدم یہ ہو کہ جدید مغربی تہذیب کی نظری بنیادوں اور اس کے اہم ترین اداروں کا بےلاگ تنقیدی جائزہ لے کر یہ دیکھا جائے کہ ان میں سے کون سی چیزیں مثبت مستقل اور عالم گیر قدر و قیمت رکھتی ہیں کون سی محض مقامی یا عارضی اہمیت کی یا منفی اور تخریبی نوعیت کی ہیں اس طرح کے ہمہ گیر مطالعے کے بعد ہی یہ ممکن ہوگا کہ اسلام کے مذہبی اخلاقی اور معاشرتی اصولوں اور عہدِ جدید کے فکر و عمل میں وہ ہم آہنگی پیدا ہو جو موجودہ زندگی کے مسائل کو حل کرنے کے لیے ضروری ہے۔

اب تک کسی اسلامی ملک میں اس درجے کا عالم اور مفکّر پیدا نہیں ہوا ہے جو اس عظیم الشان کام کو انجام دے سکے۔ اس سمت میں ایک اہم قدم مولانا ابوالکلام آزاد نے اُٹھایا تھا۔ یعنی انھوں نے اسلامی تعلیمات کا تحقیقی علمی نظر سے مطالعہ کرنے کی کوشش کی تھی مگر افسوس ہے کہ ان کی سیاسی مصروفیتوں کی وجہ سے قرآن مجید کے ترجمے اور تفسیر کا کام جو انھوں نے شروع کیا تھا ادھورا رہ گیا۔ یعنی وہ صرف پہلے اٹھارہ پاروں کا ترجمہ اور سورۂ فاتحہ کی تفسیر لکھ پائے۔ پھر بھی جتنا کچھ انھوں نے کیا وہ تجدد پسند مسلمانوں کے اس

طبقے کے لیے جس کا ذکر ہم نے کیا کچھ کم دلچسپی اور اہمیت نہیں رکھتا۔

محی الدین احمد جو آگے چل کر مولانا ابو الکلام آزاد (۱۸۸۸ء تا ۱۹۵۸ء) کے لقب سے مشہور ہوئے۔ ہندوستانی مسلمانوں کے مذہبی رہنماؤں اور ملک کے سیاسی مسلمانوں میں ممتاز مقام رکھتے تھے۔ انھوں نے قدیم طرز کی دینی تعلیم پائی تھی مگر اپنی روشن خیالی کے تقاضے سے آگے چل کر بہ قدر ضرورت انگریزی زبان سیکھی اور جدید مغربی فضلا کی تصانیف مختلف علوم فنون میں مطالعہ کیں۔ ان کی زندگی ایک مذہبی رہنما، صحافی اور مصنف کی حیثیت سے شروع ہوئی مگر تھوڑے ہی عرصے بعد وہ سیاسی آزادی کی تحریک میں شریک ہو گئے اور رفتہ رفتہ ان کا سارا وقت سیاسی مشاغل میں صرف ہونے لگا۔ تصنیف و تالیف کا کام انھوں نے زیادہ تر قید و بند کی میعادوں کے زمانے میں کیا جو انھیں جنگ آزادی کے دوران جیل خانوں میں بسر کرنی پڑیں۔ ملک کے آزاد ہونے کے بعد اپنی عمر کے آخری دس سال میں وہ حکومت ہند کی وزارت تعلیم کے عہدے پر فائز رہے۔

مولانا آزاد نے اپنے مذہبی خیالات مختلف صحیفوں اور کتابوں کے ذریعے ظاہر کیے مگر ان کا سب سے اہم کارنامہ ترجمان القرآن ہے جس کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں:

> "مولانا آزاد کی مذہبی فکر کا بنیادی پتھر ان کا مذہبی شعور کا تصوّر ہے جو انھوں نے قرآن سے اخذ کیا ہے۔ ان کے نزدیک مذہبی شعور نہ تو اندھا عقیدہ ہے جو کسی ادّعائی دعوے کو بے چون و چرا قبول کر لینے کا نام ہے نہ خالص ذہنی یقین ہے جو حجت و استدلال سے پیدا ہو سکے بلکہ ایک خاص کیفیت ہے جو اس وقت پیدا ہوتی ہے جب انسان وجدانی بصیرت اور عقلی ادراک کے ایک متحدہ عمل کے ذریعے سے اس حقیقت کو محسوس کرتا ہے کہ کائنات میں ایک مقصد ایک نظم و ترتیب اور ایک حسن و تناسب ہے یعنی اس کے اندر ایک نظام ربوبیت

کارفرما ہے۔ ربوبیت کے ساتھ ساتھ ایک رب کے وجود کا احساس بھی لازم ہے یعنی ایک ہستی کے وجود کا جو عقل وارادہ، قوت وقدرت اور رحم وکرم کی صفات رکھتی ہے۔ قرآن عالم طبیعی اور عالم تاریخ سے بے شمار مثالیں پیش کرتا ہے جو ہمیں اس عالم گیر ربوبیت اور اس قادر و توانا رب کے وجود کو محسوس کراتی ہیں اور اس طرح ہمارے دل میں عجز و انکسار اور احترام وعقیدت کی وہ خاص کیفیت پیدا ہوتی ہے جسے مذہبی واردات یا مذہبی شعور کہتے ہیں[13]۔"

مولانا آزاد نہ تو ان مفسرین قرآن سے متفق ہیں جنھوں نے "اس کی سیدھی سادی تعلیم کو خواہ مخواہ کبھی معنی و بیان کی دور از کار بحثوں میں اُلجھانے اور کبھی قدیم یونانی منطق و فلسفہ کے ناموزوں سانچوں میں ڈھالنے کی کوشش کی[14]۔" اور نہ اُن تجدد پسندوں کی بیجا تاویلوں کو پسند کرتے ہیں جو "اُسے زبردستی جدید سائنس کے اجنبی قالب پر منڈھنے کی کوشش کررہے ہیں[15]۔" ان کے نزدیک مذہبی شعور یا مذہبی واردات کے "اُس قرآنی تصور کو (جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے) قرآن کا مطالعہ کسی پرانی یا نئی روشنی میں نہیں بلکہ خود قرآن ہی کی روشنی میں کرنا چاہیے[16]۔"

اس اصول کے مطابق کلام مجید کے مطالب میں غور و فکر کرنے کے بعد مولانا حسبِ ذیل نتائج پر پہنچے۔

" ۱- کائنات میں ایک رحیم وکریم ربوبیت کا وجود نہ صرف توحیدِ الٰہی پر دلالت کرتا ہے بلکہ رسالت اور معاد کی ضرورت پر بھی۔ ربوبیت کا لازمی تقاضا ہے کہ مخلوق کی روحانی ہدایت کے لیے رہنما بھیجے جائیں اور اشرف مخلوق یعنی انسان کی روحانی تکمیل کے لیے اس مختصر زندگی کے بعد ایک اور وسیع تر زندگی ہو۔

۲- اسی ربوبیت کا ایک اور لازمی نتیجہ وحدت دین کا نظریہ بھی ہے۔ ظاہر ہو کہ روحانی ہدایت کی جو راہ رب العالمین کی طرف سے مقرر ہو وہ ساری مخلوق

کے لیے ہونی چاہیے اور سب کو دکھائی جانی چاہیئے[17] " چنانچہ قران کہتا ہے وحی کی عالم گیر ہدایت ہے جو اوّل دن سے دنیا میں موجود ہے اور بلاتفریق و امتیاز تمام نوع انسانی کے لیے ہے..... اسی عالم گیر ہدایت وحی کو دہ الدین کے نام سے پکارتا ہے یعنی نوع انسانی کے لیے حقیقی دین[18].... چنانچہ ہر زمانے میں اور ہر ملک میں یکساں طور پر اس کا ظہور ہوا۔ قرآن کہتا ہے دنیا کا کوئی گوشہ ایسا نہیں جہاں نسل انسانی آباد ہوا اور خدا کا کوئی رسول مبعوث نہ ہوا ہو.... جتنے پیغمبر پیدا ہوئے خواہ وہ کسی زمانے اور کسی گوشے میں ہوئے ہوں، سب کی راہ ایک ہی تھی اور سب خدا کے ایک ہی عالمگیر قانونِ سعادت کی تعلیم دینے والے تھے۔ یہ عالمگیر قانون سعادت کیا تھا؟ ایمان اور عمل صالح کا قانون یعنی ایک پروردگار عالم کی پرستش کرنی اور نیک عمل کی زندگی بسر کرنی[19]۔"

دین کی اس وحدت اصلی کے باوجود زمانی ومکانی حالات کی بنا پر عبادت اور معیشت کے طریقوں میں اختلافات پیدا ہو گئے اور الگ الگ مذہب بن گئے۔ یہاں تک تو غنیمت تھا لیکن جب ان مذہبوں کے پیرو خود اپنے عقاید سے دُور ہٹ گئے تو دین کی وحدت بھی باقی نہیں رہی۔ قرآن کہتا ہے کہ اسے دوبارہ قائم کیا جائے۔[20] قرآن ہر گروہ سے یہ مطالبہ کرتا ہے۔"اپنے اپنے مذہب کی حقیقی تعلیم پر جسے تم نے طرح طرح کی تحریفوں اور اضافوں سے مسخ کر دیا ہے۔ سچائی کے ساتھ کاربند ہو جاؤ تو میرا کام پورا ہو گیا کیونکہ جوں ہی تم اپنے مذہب کی حقیقی تعلیم کی طرف لوٹو گے تمھارے سامنے وہی حقیقت آموجود ہو گی جس کی طرف میں تمھیں بُلا رہا ہوں[21]۔"

۳۔ توحید الٰہی کا عقیدہ سبھی مذاہب کی اصلی تعلیم میں موجود تھا لیکن صفات کے تشبیہ سے کام لیا جاتا تھا یعنی انھیں انسانی صفات سے مشابہ سمجھا جاتا تھا یا تنزیہ سے یعنی ذاتِ الٰہی کو صفات سے قطعاً بری سمجھا جاتا تھا۔ پہلی صورت میں انسان نا خدا کا خیال پیدا ہوتا تھا

اور دوسری صورت میں کسی خیال کا بندھنا ہی ممکن نہ تھا۔ لیکن اسلام کے عقیدۂ توحید نے جو قرآن میں پیش کیا گیا ہے ان دونوں کے درمیان صحیح نقطۂ اعتدال کو پا لیا ہے[۲۲]۔" وہ کہتا ہے خدا حسن و خوبی کی ان تمام صفتوں سے جو انسانی فکر میں آ سکتی ہیں، متصف ہے لیکن یہ بھی صاف صاف بے لچک لفظوں میں بتا دیا ہے کہ اس سے مشابہ کوئی چیز نہیں ہے[۲۳]۔"

"۴۔ توحید الٰہی کے عقیدے کی طرح عملِ نیک بھی دین کا لازمی جز اور نجات کی لازمی شرط ہے۔ نجات در اصل عمر بھر کے عمل نیک کی جزا ہے۔ قرآن کے مطابق خدا عادل ہے اور اس کے ہاں جزا کا طریقہ وہ نہیں جو مطلق العنان بادشاہوں کا ہوتا ہے کہ جس سے خوش ہوئے اسے انعام اور جس سے خفا ہوئے اُسے سزا دے ڈالی۔ وہ جزا و سزا کو خدا کا کوئی ایسا فعل قرار نہیں دیتا جو کائناتِ ہستی کے عام قوانین و نظام سے الگ ہو۔ بلکہ اسی کا ایک قدرتی گوشہ قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کائناتِ ہستی کا عالمگیر قانون یہ ہے کہ ہر حالت کوئی اثر رکھتی ہے اور ہر چیز کا کوئی نہ کوئی خاصہ ہے ... پس جس طرح خدا نے اجسام و مواد میں خواص و نتائج رکھے ہیں۔ اعمال کے بھی خواص و نتائج ہیں جنھیں جزا و سزا سے تعبیر کیا گیا ہے[۲۴]۔"

مولانا آزاد نے اسلامی تعلیمات کی جو تعبیر کی، اُس کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ علمی حیثیت سے جدید ذہن کے لیے قابل قبول ہے۔ مولانا کو جدید فلسفہ، تاریخ، علوم عمرانی اور ایک حد تک علوم طبیعی سے بھی واقفیت تھی۔ وہ قرونِ وسطیٰ کے متکلین کی طرح محض عقل آرائی اور استخراجی منطق پر بھروسہ نہیں کرتے بلکہ استقرائی طرز استدلال (یعنی تجربات و مشاہدات سے اصول اور کلیات اخذ کرنے) کی اہمیت کو بھی سمجھتے ہیں اور جہاں موقع ہوتا ہے اُسے برتتے ہیں۔ چنانچہ انھوں نے اسلام کے بنیادی اصولوں کو ہمارے ذہن نشین کرنے کے لیے ان مثالوں سے بہت کام لیا ہے جو قرآن مجید

وجود باری اور ربوبیت باری کے ثبوت میں عالم طبیعی کے مظاہر اور عالم تاریخ کے حوادث سے پیش کرتا ہے۔ اسی طرح جدید علمی مذاق کو مدِ نظر رکھ کر انھوں نے قرآنی تلمیحات مثلاً اصحابِ کہف کے قصّے اور ذوالقرنین کی شخصیت پر جدید ترین تاریخی تحقیق اور عقلی درایت پر اس طرح روشنی ڈالی ہے کہ جو چیزیں فوقِ فطرت سمجھی جاتی تھیں وہ قرینِ فطرت نظر آتی ہیں۔

ہم نے مولانا آزاد کے مذہبی تصورات کو کسی قدر تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان سے موجودہ اصلاحی رجحان کا جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا تھا کچھ اندازہ ہو جاتا ہے۔ مگر جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں مولانا آزاد نے ان تین کاموں میں سے جو تجدد و اصلاح کے اس رجحان کے مطابق ضروری ہیں صرف ایک کام شروع کیا اور اسے بھی مکمل نہ کر سکے۔ اس لیے وہ اس طرزِ فکر کی خاطر خواہ رہنمائی نہ کر سکے۔

اس رجحان نے جس کا اب تک کوئی مخصوص نام نہیں ہے اور جسے ہم نے جدید اصلاحی رجحان کہا ہے ابھی کسی منظم تحریک کی شکل اختیار نہیں کی ہے مگر یہ خاصے وسیع دائرے میں پھیل گیا ہے اور تھوڑے تھوڑے اختلاف کے ساتھ سب ملکوں کے مسلمانوں میں کچھ افراد کے ذہنوں میں پایا جاتا ہے۔ اس کا قوی امکان ہے کہ جب اسے کسی جید عالم یا کسی حلقۂ علماء کی رہنمائی حاصل ہو جائے گی تو یہ ایک معیّن اور موثر تحریک کی شکل اختیار کرے گا۔

حوالہ جات:

۱۔ سید عابد حسین۔ "ہندوستانی مسلمان آئینۂ ایام میں"۔ مکتبۂ جامعہ نئی دہلی۔ ۱۹۶۵ء۔ ص ۹۶-۹۷۔

(2) Dr. Muhammad Iqbal : "Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam." Shaikh Mubarak Ali, Lahore 1930 P. 82.
(3) Iqbal : op. cit. P. 16
(4) Iqbal : op. cit. P. 207
(5) Iqbal : op. cit. P. 212
(6) Iqbal : op. cit. P. 232
(7) Iqbal : op. cit. P. 235
(8) Iqbal : op. cit. pp. 214-215
(9) Khalida Edib Khanum. "Conflict of East and West in Turkey" 2nd ed. M. Ashraf, Lahore P. 72
(10) Khalida Edib : op. cit. P. 72
(11) Paul Stirling : "Regligous Changes in Republican Turkey" Article in The Middle East Journal Vol. 12, No. 4, P. 396
(12) ibid P. 397

۱۳۔ عابد حسین ۔ "ہندوستانی مسلمان آئینۂ ایام میں" ص ۱۴۸

۱۴۔ " " " " ص ۱۴۹

۱۵۔ " " " " ص ۱۴۹

۱۶۔ " " " " ص ۱۴۹

۱۷۔ " " " " ص ۱۴۹ تا ۱۵۰

۱۸۔ مولانا ابوالکلام آزاد ۔ ترجمان القرآن ۔ زمزم کمپنی لمیٹڈ ۔ لاہور ۔ ص ۱۸۰

۱۹۔ " " " " " ص ۱۸۲

۲۰۔ عابد حسین ۔ ہندوستانی مسلمان ص ۱۵۰

۲۱۔ آزاد ۔ ترجمان القرآن ص ۲۰۵

۲۲۔ عابد حسین ۔ ہندوستانی مسلمان ص ۱۵۱

۲۳۔ آزاد ۔ ترجمان القرآن ص ۱۵۹

ڈاکٹر مشیر الحق

Islamic Law In Malaya, by Dr. Ahmad Ibrahim (State Advocate General, Singapore), ed. by Shirle Gordon. Published by Malaysian Sociological Research Institute, Singapore, 1965. pp. 204+444+4.

مذکورۂ بالا کتاب کے مطالعے سے ہمیں اندازہ ہوگا کہ اس زمانے میں مسلم ممالک اپنا تعلق اسلام سے باقی رکھنے کے ساتھ ساتھ "جدیدیت" (Modernism) اور "سکولیرزم" (Secularism) کی راہ پر چلنے کی خاطر، قانونِ شریعت اور عصری تقاضوں میں کس طرح تال میل پیدا کرتے ہیں۔ عام طور سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ یا تو سب کے سب مسلم ملک، ترکی کی طرح قوانین شریعت کو پس پشت ڈال چکے ہیں یا اگر کوئی مرد میداں باقی رہ گیا ہے تو پھر وہ شریعت کی حرف بحرف پابندی کرتا ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اس موضوع پر جن لوگوں نے مشہور مستشرق جے، این، ڈی، اینڈرسن کے مضامین اور خاص طور پر ان کی کتاب Islamic Law in Modern World کا مطالعہ کیا ہے وہ اس بات سے اتفاق کریں گے کہ اگرچہ شرق اوسط اور افریقہ کے تقریباً ہر مسلم ملک نے دستور کی رو سے قانون شریعت کی دوسرے تمام قوانین پر بالا دستی تسلیم کی ہے مگر شریعت کی

تشریح و تعبیر انھوں نے اس طرح کی ہے کہ اس میں اور عصری تقاضوں میں زیادہ بُعد نہیں رہ گیا ہے۔ جن مسلم ملکوں میں ابھی قانون سازی کا کام مکمل نہیں ہوا ہے، وہاں بھی انفرادی طور پر اشخاص یا ادارے انھیں خطوط پر کتابیں مرتب کر رہے ہیں تاکہ آیندہ مجالس قانون ساز کے ممبروں کی رہنمائی کر سکیں۔ اسی نوعیت کی ایک کتاب کا تعارف "اسلام اور عصر جدید" کے دوسرے شمارے میں کرایا جا چکا ہے۔ زیر تبصرہ کتاب بھی، جو مختلف کارآمد ضمیموں اور "اشاریوں" کے علاوہ چار ابواب پر مشتمل ہے، اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے جس سے مشرق بعید کے مسلم ملک ملیشیا میں شرعی اور وہاں کے رواجی قوانین (Adat Law) میں کشمکش اور تطابق کا پتہ چلتا ہے۔

کتاب کے پہلے باب میں قوانین شریعت کے ماخذ اور اس کے تدریجی ارتقا پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ باب کے خاتمہ پر سنی اور شیعی مذاہب فقہ کے چند اہم نمایندوں کے مختصر حالات دیے گئے ہیں اور ان کی تصانیف سے تعارف کرایا گیا ہے۔ اس فہرست پر نظر ڈالنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ تیسری چوتھی صدی ہجری کے بعد تقریباً ہر مسلک کے فقہا اور مجتہدین کی توجہ زیادہ تر اپنے اساتذہ اور اماموں کی اہم کتابوں کی شرح اور تفسیر لکھنے پر مرکوز تھی۔ بعد کے تین ابواب اپنے موضوع کے اعتبار سے زیادہ اہم ہیں۔ ان میں سے ایک باب عائلی قوانین سے متعلق ہے، دوسرا قانون ملکیت سے (Property Law) اور تیسرے میں جرم و سزا، شہادت اور ضابطۂ عدالت کی بحث ہے۔ کتاب کے یہ تینوں ابواب اس وجہ سے اہمیت رکھتے ہیں کہ ان سے ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ آج کے سماجی اور معاشرتی تقاضوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے ریاستہاے ملیشیا کے قانون سازوں نے کس طرح اپنے "رواجی قانون" اور شریعت میں ہم آہنگی پیدا کی ہے۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں ملیشیا کا سرکاری مذہب اسلام ہے اور وہاں کی ریاستیں اپنے مسلمان شہریوں کے لیے کوئی ایسا قانون نہیں بنا سکتیں جو شریعت کے خلاف ہو لیکن اس

سلسلے میں وہاں ایک عملی دشواری یہ ہے کہ اس علاقے کے مسلمان زمانۂ دراز سے اپنے رواجی قوانین کو بھی مذہبی قانون ہی کی طرح مقدس سمجھتے آئے ہیں۔ اور ابھی تک سمجھ رہے ہیں۔ ایسی صورت میں وہاں کی ریاستیں شریعت کے نام پر کوئی ایسا قانون بنانے کی ہمت نہیں کر سکتیں جو وہاں کے رواجی قانون کو یکسر نظرانداز کر دے۔ "رواج" اور "شریعت" کے تضاد کو ملیشیا کے قانون سازوں نے جس طرح دور کرنے کی کوشش کی ہے اسے "درکف جام شریعت درکف سندان عشق" سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اس بات کو سمجھنے کے لیے ہم ایک خاص مسئلے کو لیتے ہیں۔

سب لوگ جانتے ہیں کہ قانون شریعت کی رو سے ایک مطلقہ عورت صرف معین "مہر" اور ایامِ عدت کا خرچ پانے کی مستحق ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر مہر کی مقدار معمولی ہو تو ایک مطلقہ عورت اس رقم میں اپنا گذارا نہیں کر سکتی۔ شاید اسی خطرے کے پیشِ نظر ہندوستان و پاکستان کے لوگ "مہر فاطمی" اور "مہر مسنون" کی باتیں کرنے کے باوجود اپنی بیٹیوں کا مہر ہزاروں اور کبھی کبھی لاکھوں روپے کا مقرر کراتے ہیں۔ لیکن اگر غور کیا جائے تو اتنے لمبے چوڑے مہر کے باوجود یہاں کی عورتیں طلاق ہو جانے کی صورت میں ہمیشہ نقصان میں رہتی ہیں۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ شوہر کی مالی حیثیت یکساں رہے۔ اگر طلاق کے وقت شوہر کی مالی حالت اچھی نہیں ہے تو بیوی مہر نہ ادا کرنے کے جرم میں اسے جیل تو بھجوا سکتی ہے لیکن کیا اس سے اس کا مسئلہ حل ہو جائے گا۔ دوسری طرف یہ بھی ہو سکتا ہے کہ شادی کے بعد شوہر کی مالی حیثیت بہت بہتر ہو جائے۔ ایسی صورت میں شریعت کے مطابق مطلقہ عورت کو صرف متعینہ مہر ہی ملے گا اور وہ اپنے شوہر کی اس جائداد سے کوئی حصہ نہیں پائے گی جس کے بنانے میں خود اس کا پس پردہ بڑا ہاتھ رہا ہے۔ ملایا میں صورتِ حال دوسری ہے۔ وہاں "مادری" وراثت کا رواج ہے۔ ایسے سماج میں، جیسا کہ ہمیں معلوم ہے، جائداد کی سربراہ عورت ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں اگر ملیشیا کے لوگ طلاق

سے متعلق قانون شریعت پر عمل کریں تو پھر ان کی عورتوں کو اپنے ان حقوق سے دستبردار ہونا پڑے گا جو رواج کے تحت انھیں صدیوں سے ملے ہوئے ہیں۔ اس دشواری سے نپٹنے کے لیے وہاں کے قانون سازوں نے نکاح و طلاق کے جو قوانین بنائے ہیں ان میں رواج و شریعت دونوں کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ قانون شرع کی رو سے مطلقہ عورت مہر معین کی بھی مستحق ہوگی جو عام طور سے ۲۰، ۲۲ ملائی ڈالر سے زیادہ نہیں ہوتا۔ (ص ۱۹۱، ۱۹۳) اور اس کے علاوہ شوہر کی تمام منقولہ اور غیر منقولہ املاک سے جو اس نے شادی کے بعد حاصل کی ہو، اپنے رواجی قانون کے مطابق حصہ پائے گی۔ اگر یہ جائیداد بیوی کے عملی اشتراک کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے تو پھر اسے کل جائیداد کا نصف ملے گا۔ لیکن اگر بیوی نے باقاعدہ ملازمت یا محنت مزدوری سے جائیداد میں کوئی اضافہ نہیں کیا ہے بلکہ صرف شوہر کو امور خانہ داری کی طرف سے بے فکر رکھ کر جائداد کے بنانے اور بڑھانے میں بالواسطہ مدد کی ہے تو اسے تہائی حصہ دیا جائے گا۔ (ملاحظہ ہو کتاب مذکورہ بالا کا ص ۲۲۹، مع حاشیہ نمبر ۱۸۰۔ نیز ص ۳۸۹ "قانون اصطلاحات کی شرح")۔ اس طرح ملیشیا کے مسلمان قانون سازوں نے نہ صرف شریعت کے ساتھ ساتھ اپنے رواج کو بھی باقی رکھا ہے بلکہ اسی رواجی قانون کے ذریعہ انھوں نے کثرت ازدواج کے مسئلے کو بھی کسی نہ کسی حد تک حل کر لیا ہے۔

ریاستہائے ملیشیا میں قانون شریعت کی رو سے ایک مسلمان مرد بہ یک وقت چار شادیاں کر سکتا ہے، لیکن وہاں کا رواجی قانون اس اجازت کے خلاف ہے (ص ۱۸۷) بعض بعض علاقوں میں تو قانونِ شریعت کے نفاد سے پہلے اس بارے میں اتنی شدت تھی کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کی زندگی میں سسرالی قبیلے کی کسی دوسری عورت سے شادی کر لیتا تھا تو لوگ اسے جان سے مار ڈالتے تھے (ص ۱۹۶)۔ اب جان تو نہیں لی جاتی لیکن سسرالی رشتہ دار جینا دشوار ضرور کر دیتے ہیں (ص ۱۸۸) ظاہر ہے کہ اس مسئلے میں رواج اور شریعت

دونوں کے قانون ایک ساتھ نہیں چل سکتے۔ چونکہ شریعت کی واضح اجازت کو وہاں کے قانون ساز نظرانداز نہیں کرسکتے تھے اس لیے انھوں نے ایک طرف تو مردوں کو ایک سے زیادہ شادیاں کرنے کی اجازت دے دی لیکن دوسری طرف انھوں نے "مسلم عائلی قوانین" کی رو سے تمام شادیوں کا اندراج عدالتِ شرعیہ میں ضروری قرار دیا۔ اندراج کے موقع پر فریقین کو ایک فارم کی خانہ پُری کرنی پڑتی ہے جس میں اور بہت سی شرائط کے ساتھ ساتھ، اگر عورت چاہے تو خاص طور پر اس شرط کا بھی اضافہ کرا سکتی ہے کہ شوہر کی دوسری شادی کی صورت میں اُسے خلع کا حق حاصل ہوگا (ص ۲۰۸)۔ اب اگر آپ یہ ملحوظ رکھیں کہ طلاق کی صورت میں وہاں کی عورتیں صرف مہر ہی نہیں پاتیں بلکہ جائداد میں سے بھی حصّہ بٹوا لیتی ہیں تو اندازہ کر سکتے ہیں کہ کتنے لوگ ایک سے زیادہ شادیاں کرنے کی ہمّت کرتے ہوں گے!

کتاب کا آخری باب "شرعی عدالتوں" کے طریقِ کار اور "شرعی مجالس" کی ساخت پر روشنی ڈالتا ہے، نیز ان اعمال کی بھی نشان دہی کرتا ہے جس کے سلسلے میں شرعی عدالتوں میں مقدمہ چل سکتا ہے۔ ایسے اعمال میں شراب خوری، زناکاری، زکوٰۃ نہ ادا کرنا، نمازِ جمعہ سے غیر حاضری، ترکِ صیام، بغیر حکومت کی اجازت کے تبلیغ و تدریس اور فتوے دینا وغیرہ شامل ہیں۔ لیکن ان میں سے کسی جرم پر بھی "حدِ شرعی" (قطع ید، درّے بازی وغیرہ) جاری نہیں ہوگی بلکہ جرمانہ یا جیل یا دونوں قسم کی سزائیں دی جائیں گی (ص ۳۲۱-۳۲۹)

اس موقع پر ایک دلچسپ بحث یہ پیدا ہوسکتی ہے کہ کیا کسی ایسے ملک میں جہاں مختلف مذاہب کے لوگ بستے ہوں، کوئی ایسا مذہبی قانون جاری کیا جاسکتا ہے جس کا اثر اس خاص مذہبی طبقے کے افراد کے علاوہ بالواسطہ دوسرے مذاہب کے ماننے والوں پر بھی پڑتا ہو۔ اس مسئلے کو سمجھنے کے لیے ملیشیا کے "مسلم قانون نشہ بندی" کو لیجیے۔ اس قانون کی زد بالواسطہ غیر مسلموں پر بھی پڑتی ہے کیونکہ ایک غیر مسلم شراب فروش اگر کسی مسلمان کے ہاتھ شراب فروخت کرتا ہے تو اس کا یہ فعل جرم قابلِ سزا ہے، ایسی صورت میں

مسلمان خریدار اور غیر مسلم دوکاندار دونوں کو سزائیں ملیں گی (ص ۳۲۹-۳۳۰)۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ملک کے دستور نے اپنے شہریوں کو بلا امتیاز مذہب وملت روزگار میں آزادی کی جو ضمانت دی تھی اُسے شریعت کے "قانون نشہ بندی" نے منسوخ کردیا۔ کیا ایسی صورت میں غیر مسلم دوکاندار یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس کی "دستوری آزادی" ایک ایسے مذہب کے نام پر اس سے چھین لی گئی ہے جس سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ بظاہر یہ بات ایک مفروضہ معلوم ہوتی ہے لیکن در اصل اس قسم کے مسائل ان ملکوں میں پیش آتے رہتے ہیں جہاں پر سکولر قوانین کے ساتھ ساتھ ملک کے اکثریتی طبقے کے مذہبی یا رواجی قوانین کی اہمیت کو بھی تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں لیبیا (افریقہ) کی سپریم کورٹ کے ایک مقدمے کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ لیبیا مسلم اکثریت کا علاقہ ہے اور وہاں پر بھی ملیشیا کی طرح شراب کی خرید و فروخت پر پابندیاں عائد ہیں۔ ۱۹۵۵ء میں بنغازی شہر کے ایک غیر مسلم شراب فروش نے کسی مسلمان کے ہاتھ شراب فروخت کی۔ پولیس نے دوکاندار اور خریدار دونوں کا چالان کردیا اور عدالت ماتحت سے دونوں کو سزائیں مل گئیں۔ اس سزا کے خلاف غیر مسلم دوکاندار نے عدالت عالیہ میں اپیل دائر کی۔ اس کے وکلاء کا کہنا یہ تھا کہ غیر مسلم دوکاندار نے اپنے اس حق کا استعمال کیا جو ملک کے دستور نے کاروبار کی آزادی کے سلسلے میں اُسے دیا تھا۔ عدالت عالیہ نے مقدمہ سپریم کورٹ میں بھیج دیا۔ ۱۹۵۷ء میں سپریم کورٹ نے غیر مسلم دوکاندار کی اپیل خارج کردی۔ اپنے لمبے چوڑے فیصلے میں سپریم کورٹ نے بہت سے دوسرے ملکوں میں شراب سے متعلق قوانین کا حوالہ دیتے ہوئے ہندوستان کا بھی ذکر کیا جہاں دستور میں دی ہوئی "آزادانہ کاروبار" کی اجازت کے باوجود بعض ریاستوں نے "نشہ بندی" کے نام سے شراب کی خرید و فروخت پر پابندی عائد کی ہے۔ فیصلے کے آخر میں سپریم کورٹ نے لکھا کہ چونکہ ریاست کا سرکاری مذہب اسلام ہے اس لیے دستور میں دی گئی "ضمانتوں" کا اطلاق ان معاملات

پر نہیں ہو سکتا جو اسلام کے واضح قوانین کے خلاف ہوں۔[1]

رہا ستھا ے ملیشیا میں اس قسم کا کوئی مقدمہ کسی عدالت میں کبھی گیا یا نہیں، اس کا ہمیں علم نہیں ہے۔ ہاں اس سے ملتی جلتی ایک مثال زیر تبصرہ کتاب میں ضرور ملتی ہے۔ مقدمہ یہ تھا کہ ایک مسلمان عورت کو شرعی عدالت نے جسم فروشی کے جرم میں سزا دی تھی، سزا کے خلاف عدالت عالیہ میں اس عورت نے دستور میں مہیا کردہ "ذاتی آزادی" کے نام پر اپیل کی لیکن عدالت نے اپیل کو اس بنا پر خارج کر دیا کہ ملایا کا ہر مسلمان شہری شرعی قوانین کے تحت زندگی گذارنے پر مجبور ہے۔ (ص ۳۲۹)

ملیشیا میں اگر قانون شریعت کا دائرہ صرف اتنا ہی ہے جتنا کہ زیر تبصرہ کتاب میں ملتا ہے تو پھر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہاں پر مروجہ قانون شریعت کی حد میں زیادہ سے زیادہ فرد کی ذاتی اور خاندانی زندگی آتی ہے۔ اس کی سیاسی اور معاشی زندگی قانون شریعت کے دائرے سے باہر ہے کیونکہ اس کتاب میں بینکنگ، فنانس کمپنیز اور اسی قسم کے دوسرے مسائل سے متعلق کوئی بات نہیں ملتی۔ کتاب کے مصنف چونکہ سپریم کورٹ کے ایڈوکیٹ ہیں۔ اس لیے انھوں نے تقریباً ہر مسئلے کو عدالتی نظائر اور مختلف ریاستوں میں رائج شرعی قوانین کی پوری تفصیلات کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اس کی وجہ سے اگرچہ کتاب کی اہمیت ریسرچ کے نقطۂ نظر سے بڑھ گئی ہے لیکن اسی کے ساتھ ساتھ ایسے قارئین کو جو قانونی موشگافیوں سے اُلجھن محسوس کرتے ہوں، قدم قدم پر تکرارِ مضمون کی شکایت ہوگی، مگر اس سلسلے میں مصنف پر کوئی الزام لگانا ایک طرح سے ظلم ہوگا کیونکہ ریسرچ کے نقطۂ نظر سے لکھی جانے والی کتابوں کی یہ ایک عام کمزوری ہے۔

---

(1) cf. J. N. D. Anderson, "Islamic Law in Africa : Problems of Today and Tomorrow", in his (ed.) *changing Law in Developing Countries*, London, 1963, pp. 167-168.

جلد ۲ شمارہ ۲ اپریل ۱۹۸۰ء

اِسلام

اور

عصرِ جدید

مجلسِ ادارت

مدیرانِ اعزازی

اسلام اور عصر جدید

مدیر

ڈاکٹر سید عابد حسین

نائب مدیر

ڈاکٹر محمود الحسن　　مولوی محمد حفیظ الدین

جامعہ نگر۔ نئی دلی ۲۵

اسلام اور عصر جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری۔ اپریل۔ جولائی۔ اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۲ — اپریل ۱۹۷۰ء — شمارہ ۲

سالانہ قیمت	ہندوستان کے لیے	پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)
"	پاکستان کے لیے	بیس روپے
"	دوسرے ملکوں کے لیے	چار امریکی ڈالر یا اُس کے مساوی رقم

ملنے کا پتہ

دفتر رسالہ : اسلام اور عصر جدید

جامعہ نگر، نئی دلّی ۲۵

ٹیلی فون — ۷۶۳۳۵

طابع و ناشر : محمد حفیظ الدین

جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی

ٹائیٹل: آئی ایم ایچ پریس لمیٹڈ۔ دہلی

فہرستِ مضامین

مسلمانوں میں اتّحاد

رسالے کے پچھلے نمبر میں ضمنی طور پر اس کا ذکر آیا تھا کہ ہندوستانی مسلمانوں کو آج کل جن شدید مشکلات کا سامنا ہے، اُن سے نبٹنے کے لیے انھیں باہمی اتّحاد کی بہت سخت ضرورت ہے اور حالت یہ ہے کہ جس قدر اختلاف اور انتشار اُن میں آج کل پایا جاتا ہے اتنا گذشتہ ہزار بارہ سو سال میں جب سے ہندوستان کی لوحِ تاریخ پر مسلمانوں کا نقش اُبھرا، شاید ہی کبھی دیکھنے میں آیا ہو۔ اِس وقت ہم اِس ابتری کے اسباب کا تجزیہ اور اس کی اصلاح کی تدبیر پر غور کرنا چاہتے ہیں۔

جماعتوں اور گروہوں میں باہمی مخالفت کا باعث عام طور پر نسل، وطن، زبان، تہذیب، سیاسی اور معاشی نظریے یا مفاد کا فرق ہوا کرتا ہے۔ دنیا میں عموماً اور ہمارے ملک میں خصوصاً جو فتنہ و فساد برپا ہوتا رہتا ہے ان ہی چیزوں میں سے کسی ایک کی بنا پر ہوتا ہے۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ مسلمانوں میں باہمی آویزش کی محرّک ان میں سے کون سی چیز ہوتی ہے۔

سب سے پہلے نسل کو لیجیے۔ ہمارے ملک کے مسلمانوں میں اتنی زیادہ مختلف نسلوں کے لوگ پائے جاتے ہیں کہ شاید دنیا کے کسی ملک میں کسی ایک جماعت میں نہیں ملیں گے۔ مسلمانوں کی جماعت اُن گوناگوں نسلوں کے علاوہ جو کئی ہزار سال سے ہندوستان میں رہتی تھیں اور جنھوں نے قرون وسطیٰ میں اسلام قبول کیا تھا ہزار بارہ سو سال پہلے باہر سے آئی ہوئی عرب، ترک، مغل، ایرانی، افغانی اور افریقی نسلوں پر مشتمل ہے۔ مگر اس کے باوجود اسلامی تعلیم کا، جس میں رنگ و نسل کے تعصب کو دُور کرنے پر بہت زور دیا گیا ہے، اتنا اثر ہندوستانی مسلمانوں میں اب تک باقی ہے کہ ان میں نسلی اختلاف کی بنا پر باہمی مخالفت بہت کم نظر آتی ہے۔ ان پر ملکی ماحول کا رنگ اس حد تک ضرور چڑھا ہے کہ اسلامی روایات کے برخلاف وہ ذاتوں میں بٹے گئے ہیں اور مختلف ذاتوں میں اونچ نیچ کا فرق بھی کرنے لگے ہیں مگر اس کا لحاظ عام طور پر صرف شادی بیاہ کے معاملے میں رکھا جاتا ہے۔ کسی اور معاملے میں اس طرح کی دھڑے بندی بہت کم ہوتی ہے جو ہندوؤں میں مثلاً برہمنوں اور غیر برہمنوں میں نظر آتی ہے۔

اب وطن کے لحاظ سے دیکھیے تو ہندوستان کی مختلف مذہبی جماعتوں میں صرف مسلمانوں ہی کی جماعت ایسی ہے جو ایک حد تک سارے ہندوستان کو اپنا وطن سمجھتی ہے۔ یوں تو مسلمانوں کو قدرتی طور پر اپنے صوبے یا علاقے سے زیادہ اُلفت ہوتی ہے مگر اتنی زیادہ نہیں کہ وہ دوسرے صوبوں یا علاقوں کو دیارِ غیر سمجھیں۔ عموماً انھیں کسی دوسرے صوبوں کے رہنے والوں سے اجنبیت یا وحشت کا کچھ زیادہ احساس نہیں ہوتا اور وہاں کے مسلمانوں سے تو بالکل نہیں ہوتا۔ اسی طرح زبان کے معاملے میں مسلمان مجموعی طور سے متعصب یا تنگ نظر نہیں ہیں۔ ان کی مادری یا تہذیبی زبان ملک کے بڑے حصے میں اُردو ہے اور کہیں کہیں علاقائی زبانیں بھی ہیں۔ اُردو بولنے والوں کو جن میں بڑی اکثریت مسلمانوں کی ہے، موجودہ ناسازگار حالات میں، جب انھیں

اپنے لسانی حقوق سے محروم کیا جا رہا ہے ان کی حفاظت کے لیے جد و جہد کرنی پڑتی ہے مگر اس میں کسی زبان کی اتنی مخالفت کو جسے لسانی تعصب کہا جا سکے، دخل نہیں ہے۔ علاقے، صوبے یا زبان کے نام پر جو ہولناک ہنگامے ملک میں آئے دن ہوا کرتے ہیں ان میں کسی صوبے کے مسلمان بہ حیثیت جماعت شریک نہیں ہوتے۔ غرض اس میں مطلق شبہ نہیں کہ ان میں باہمی نزاعوں کا محرک لسانی یا علاقائی اختلاف نہیں ہوتا۔

رہی تہذیب، تو سارے ملک میں مسلمانوں کی تہذیبی زندگی بڑی حد تک یکساں ہے۔ جزوی اختلاف مختلف علاقوں میں مسلمانوں کی وضع، لباس اور رہن سہن میں ضرور ہے مگر اس کی وجہ سے آپس میں مخالفت کا تو کیا ذکر ہے، اجنبیت کا احساس بھی مقابلۃً بہت کم ہوتا ہے۔

جہاں تک معاشی مفاد کا تعلق ہے وہ بھی شاذ و نادر ہی مسلمانوں میں باہمی تصادم کا باعث ہوتا ہے اس لیے کہ ان میں سرمایہ دار بہت کم ہیں اور ان کی کوئی جداگانہ تنظیم بھی نہیں ہے۔ اسی طرح مسلمان مزدور بھی عام مزدوروں سے الگ کوئی مخصوص معاشی مفاد نہیں رکھتے اور اس کی حفاظت کے لیے جداگانہ جد و جہد نہیں کرتے۔ اس لیے مسلمان مزدوروں اور سرمایہ داروں میں براہِ راست ٹکر کا کوئی موقع ہی نہیں آتا۔

البتہ سیاسی اختلاف مسلمانوں میں موجود ہے اور بدقسمتی سے اکثر و بیشتر شدید باہمی مخالفت کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ ۱۹۴۷ء سے پہلے مسلم لیگی اور کانگریسی مسلمانوں میں سیاسی جنگ اس قدر شدت پکڑ گئی تھی کہ ان کے ذاتی اور خاندانی تعلقات بھی اگر منقطع نہیں تو تلخ ضرور ہو گئے تھے۔ اس وقت تو بنائے نزاع ملک کی تقسیم کا اہم ترین مسئلہ تھا جس کے بارے میں ایک گروہ کا یہ خیال تھا کہ مسلم اکثریت کے صوبوں کی ایک الگ ریاست بن جانے سے پورے برصغیر میں اقلیتوں کی مشکلیں حل ہو جائیں گی اور دوسرا گروہ یہ سمجھتا تھا کہ اور زیادہ مشکلیں پیدا ہو جائیں گی۔ جن کی وجہ سے دونوں ریاستوں

کو خصوصاً ان کے اندر اقلیتوں کو کبھی چین سے بیٹھنا نصیب نہ ہوگا۔ یہاں اس سے بحث نہیں کہ کس کا خیال صحیح ثابت ہوا بلکہ صرف یہ کہنا ہے کہ دونوں میں شدید باہمی کشمکش اخلاقی اعتبار سے کتنی ہی ناسزا کیوں نہ ہو، سیاسی لحاظ سے یکسر ناروا نہیں کہی جاسکتی۔ اس لیے کہ ایک گروہ ایک ایسا اقدام، جسے وہ خلوص کے ساتھ برصغیر کے کل باشندوں خصوصاً مسلمانوں کے لیے مفید سمجھتا تھا، کرنے پر تلا ہوا تھا اور دوسرا گروہ اتنے ہی خلوص کے ساتھ یقین رکھتا تھا کہ یہ اقدام سبھی فریقوں، خصوصاً اقلیتی صوبوں کے مسلمانوں کے لیے سخت مضر ہے اور چونکہ یہ ایک ایسا قدم ہے جو ایک بار اُٹھانے کے بعد واپس نہیں لیا جاسکتا۔ اس لیے اس کی مضرت دائمی ہوگی۔ چنانچہ وہ اس کے درپے تھا کہ وہ دوسرے گروہ کو یہ قدم نہ اُٹھانے دے۔ ظاہر ہے کہ دونوں میں ٹکر ناگزیر تھی۔

مگر اب بہ حیثیت مجموعی ہندوستانی مسلمانوں میں سیاست کے بارے میں کوئی اصولی اختلاف نہیں ہے۔ اس پر سب متفق ہیں کہ سیکولر جمہوری ریاست اسلامی نقطۂ نظر سے مثالی ریاست نہ سہی مگر موجودہ زمانے کے حالات کو دیکھتے ہوئے عام طور پر ہندوستانیوں اور خاص طور پر ہندوستانی مسلمانوں کے لیے بہترین ریاست ثابت ہوسکتی ہے۔ اس میں بھی کوئی اختلاف رائے نہیں کہ ہندوستانی ریاست ابھی تک اپنے سیکولر جمہوریت کے نصب العین کو عملی جامہ نہیں پہنا سکی ہے۔ جس کی وجہ سے سبھی اقلیتوں کے، مگر سب سے زیادہ مسلمانوں کے آئینی حقوق پامال ہورہے ہیں۔ اختلاف صرف اس عملی مسئلے میں ہے کہ مسلمان اپنے جائز حقوق حاصل کرنے کے لیے دوسری سیاسی پارٹیوں کے ساتھ، جو سیکولر جمہوریت کی حامی ہیں، مل کر کام کریں یا اپنی الگ سیاسی پارٹی بنائیں۔ بہ ظاہر کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ تعاون پسندوں اور علیحدگی پسندوں کے درمیان یہ اختلاف رائے جو عملی سیاست سے تعلق رکھتا ہے

اس قدر وسعت اور شدّت اختیار کرے کہ دونوں کسی معاملے میں، چاہے وہ مسلمانوں کی مذہبی، معاشرتی اور تعلیمی اصلاح کا ہو یا ان کی علمی، تہذیبی، اقتصادی ترقی کا، ایک دوسرے کے ساتھ مل کر کام نہ کریں بلکہ ایک دوسرے کے کاموں میں روڑے اٹکائیں اور یہی نہیں بلکہ ایک دوسرے پر کیچڑ اُچھالیں اور عام مسلمانوں کو ایک دوسرے کے خلاف بھڑکائیں۔ مگر بدقسمتی سے یہی نا سزا، ناروا اور ناشدنی چیز ہو رہی ہے۔ اور اس زور شور سے ہو رہی ہے کہ وہ تھوڑے بہت لوگ بھی جو ذاتی اغراض سے بالاتر ہیں، قوم و ملّت کا درد اور قومی مقاصد کا شعور رکھتے ہیں، سیاست میں کسی اصولی اختلاف کی وجہ سے نہیں بلکہ محض طریقِ کار کے اختلاف کی وجہ سے آپس میں اس طرح دست و گریباں ہیں کہ انھیں تعمیری کاموں کا جن پر مسلمانوں کی روحانی اور جسمانی سلامتی کا انحصار ہے، خیال ہی نہیں آتا یا آتا بھی ہے تو ان کو انجام دینے کے لیے ایک دوسرے کے ساتھ تعاون نہیں کر سکتے بلکہ ہر گروہ اپنی ڈیڑھ اینٹ کی مسجد الگ بنانا چاہتا ہے جو بن نہیں پاتی۔

یوں تو ہمارے ملک میں سیاسی پارٹیوں کی باہمی جنگ و جدل عام ہے مگر مسلمانوں کا محض سیاسی اختلافات کی بنا پر، آپس میں لڑنا بھڑنا بہت تعجب خیز ہے اس لیے کہ دوسری جنگ جو سیاسی جماعتوں کی زندگی میں تو سیاسی مقصد قدرِ اعلیٰ کی حیثیت رکھتا ہے مگر مسلمانوں کی زندگی میں بہ حالاتِ موجودہ اسے محض ذیلی یا ضمنی حیثیت حاصل ہے۔ یہ سوال کہ مسلمان اپنے حقوق حاصل کرنے یا محفوظ رکھنے کے لیے کیا عملی قدم اٹھائیں۔ کوئی دین و ایمان کا معاملہ تو نہیں کہ ہر جماعت اپنے مسلک کو حق مطلق سمجھے جس میں شک اور شبہے کی گنجایش نہیں اور دوسرے کے مسلک کو صرف ناحق ہی نہیں بلکہ دشمن حق قرار دے جس کے خلاف جہاد فرض ہے۔ ذرا سا غور کرنے سے یہ بات ظاہر ہو جائے گی کہ دونوں فریقوں میں سے کسی کی پالیسی

بھی دینی یا اخلاقی مسلک نہیں بلکہ محض سیاسی موقف ہے جسے واقعات کی روشنی میں جانچ کر اور عمل کی کسوٹی پر کس کر صحیح یا غلط ثابت کیا جا سکتا ہے اور بحث مباحثے سے بدلا جا سکتا ہے۔ تو پھر کیا وجہ ہے کہ باہمی نزاع کو افہام و تفہیم اور دلیل و برہان سے طے کرنے کے بجائے زبانی، قلمی یا عملی جنگ و جدل سے فیصل کرنے کی کوشش کی جائے؟ در اصل وجہ وہی ہے جس نے مدتوں سے برصغیر کے مسلمانوں کی سیاست میں ابتری اور پراگندگی پیدا کر رکھی ہے اور وہ یہ ہے کہ خالص سیاسی مسائل کو زبردستی کی تاویلوں سے مذہبی جامہ پہنایا جاتا ہے تاکہ مسلمانوں کے خون میں ایسی گرمی پیدا کی جائے جو جذبات کو مشتعل اور عقل کو معطل کر دے۔

حالات کے اس تجزیے سے جو اوپر کیا گیا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مسلمانوں میں باہمی نزاعیں جن کی بدولت ان میں اتحاد و اخوت کا احساس اگر مٹا نہیں تو مٹنے کے قریب ہے، عموماً مذہبی اختلافات کی بنا پر ہوتی ہیں۔ اس بات کو ذہن میں رکھتے ہوئے پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا محض مذہبی اختلاف کی وجہ سے دو جماعتوں میں خواہ وہ کوئی بھی ہوں، باہم جنگ و جدل مذہب و اخلاق کی رو سے جائز ہے۔ کچھ غیر مسلم فضلا خصوصاً مغربی ملکوں کے بعض مستشرقین مدتوں سے اسلام پر یہ الزام لگا رہے ہیں کہ اس نے اپنے پیروؤں میں اتنا شدید تعصب پیدا کر دیا کہ ان کے لیے غیر مسلموں کا وجود بھی ناقابل برداشت ہو گیا۔ اپنی قوت و سطوت کے زمانے میں وہ تلوار کے زور سے مفتوح اور محکوم قوموں کو تبدیل مذہب پر مجبور کرتے رہے اور آج بھی غیر مسلموں کے ساتھ صلح و امن سے نہیں رہ سکتے۔ مسلمان بلکہ کچھ انصاف پسند غیر مسلم فضلا بھی محکم دلیلوں اور بیّن مثالوں سے یہ ثابت کرنے میں سرگرم ہیں کہ اسلام نے مسلمانوں کو مذہب کے معاملے میں جبر و اکراہ سے کام لینے کی بڑی سختی سے ممانعت کی ہے اور عام حالات میں غیر مذہب والوں کے ساتھ مصالحت اور مسالمت کی تاکید

کی ہے۔ جنگ کا حکم صرف اس حالت میں دیا ہے جب دوسروں کی طرف سے ایسا جارحانہ اقدام ہو جس سے اسلام کی سلامتی یا مسلمانوں کی مذہبی آزادی خطرے میں پڑ جائے۔ تاریخ اسلام بتاتی ہے کہ عموماً مسلمانوں نے جنگ صرف اس وقت کی جب حریفوں کی طرف سے اسلام کی بیخ کنی یا مسلمانوں کی مذہبی آزادی میں مداخلت کی کوشش کی گئی۔ اس کلیے میں استثنا بھی ہیں۔ مسلمان حکمرانوں نے یا مسلمانوں کی جماعت نے دنیوی اغراض کے لیے اور کبھی کبھی مذہب کا نام لے کر جارحانہ لڑائیاں بھی لڑی ہیں مگر وہ اسلام کی تعلیم کے مطابق نہیں بلکہ سراسر منافی ہیں۔ مگر ہندوستانی مسلمانوں کے مناقشوں کو، جو بعض اوقات مجادلے کی حد تک پہنچ جاتے ہیں، دیکھ کر مخالفوں ہی کو نہیں بلکہ ناواقف دوستوں کو بھی یہ خیال پیدا ہو سکتا ہے کہ واقعی مسلمان مذہبی اختلاف کی بنا پر لڑنے بھڑنے کو جائز بلکہ مستحسن سمجھتے ہیں۔

دوسرا سوال جو اس سے بھی زیادہ اہم ہے یہ اٹھتا ہے کہ بہ فرضِ محال مذہبی اختلاف کی بنا پر لوگوں میں باہمی مخالفت اخلاقاً جائز یا عملاً ناگزیر بھی ہو تو کیا مسلمانوں کے ان فرقوں میں جو ہندوستان میں موجود ہیں، مذہبی عقیدہ و عمل کا اتنا زیادہ اختلاف ہے جو باہمی مخالفت و معاندت کا جائز سبب یا ناگزیر محرک کہا جا سکے۔

اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہمیں یہ سوچنا ہوگا کہ مذہب کے بنیادی اجزاے ترکیبی، جن کی بنا پر مختلف جماعتوں میں مذہبی اشتراک یا اختلاف کا تعین کیا جا سکے، کیا ہیں۔

عام طور پر مذہبی عقیدہ و عمل مندرجہ ذیل عناصر پر مشتمل ہوتا ہے:

(۱) ایمان اس سرچشمۂ حقیقت پر جو کائنات کا خالق اور رب اور مخلوق کی عبادت یعنی غیر مشروط اطاعت کا مستحق ہے۔

(۲) ایمان وحی پر جو معبودِ حقیقی کی طرف سے مخلوق کی ہدایت کے لیے آئے اور اس

حاملِ وحی پر جو اسے مخلوق تک پہنچائے۔
(۳) عبادت معبودِ حقیقی کی اس طریقے سے جو وحی اور حامل وحی نے مقرر کیا ہو۔
(۴) پیروی زندگی کے اس دستور العمل کی جسے حاملِ وحی نے وحی کے مطابق ترتیب دیا ہو۔

اسلام میں ان عناصرِ اربعہ کی مخصوص شکل یہ ہے:
(۱) ایمان اللہ تعالیٰ پر جو وحدہ لاشریک ہے۔
(۲) ایمان سلسلۂ انبیاء پر جو محمدؐ عربی پر ختم ہوتا ہے اور کتب آسمانی کے سلسلے پر جس کی آخری کڑی قرآن مجید ہے۔
(۳) عبادت الٰہی نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ قرآن اور حدیث کے احکام کے مطابق۔
(۴) پیروی شریعت محمدی کی۔

اب اس پر غور فرمائیے کہ مسلمانوں کے سب ہی فرقے جو ہندوستان میں موجود ہیں ان چاروں اصولوں پر متفق ہیں۔ البتہ فرقۂ شیعہ کے نزدیک امامت پر عقیدہ رکھنا بھی جزوِ ایمان ہے۔ اس کے علاوہ جو اختلاف ہے وہ محض فروع میں ہے۔ بے شک فروع کی بھی اپنی جگہ پر اہمیت ہے اور ہر فرقے کو یہ حق ہے کہ اُن تھوڑے سے فروعی مسائل کے بارے میں جن میں اختلاف ہے، اپنے عقیدے کو صحیح سمجھے اور اس کی معقول اور شائستہ طریقے سے تبلیغ بھی کرے۔ لیکن بہر حال فروع کو اصول سے زیادہ اہم نہیں سمجھا جا سکتا اور اس کا کوئی عقلی، اخلاقی یا مذہبی جواز نہیں ہے کہ اصول میں متفق ہونے کے باوجود محض چند فروعی اختلافات کی بنا پر ایک فرقہ دوسرے فرقوں کے ساتھ اخوت کے بجائے غیریت بلکہ دشمنی برتے۔ مگر واقعہ یہی ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کے مختلف فرقے خصوصاً سُنّی اور شیعہ ایک دوسرے کے ساتھ اخوت اسلامی کے بجائے غیر اسلامی تعصب کا برتاؤ کرتے ہیں بلکہ کبھی کبھی تو ان میں خانہ جنگی کی عبرت ناک اور

شرمناک مثالیں دیکھنے میں آتی ہیں اور ان آپس میں لڑنے والوں کو یہ احساس نہیں ہوتا کہ اس سے ایک طرف تو غیروں کو اسلام کی تضحیک کا موقع ملتا ہے اور دوسری طرف اپنوں کو خصوصاً نوجوانوں کو جن کا مذہبی عقیدہ پہلے ہی ڈانواڈول ہے، یہ وسوسہ پیدا ہوتا ہے کہ مذہب فتنہ وفساد کی جڑ ہے اور انھیں اس کے نام سے وحشت ہونے لگتی ہے۔ اس کے علاوہ اس تنگ نظری کی وجہ سے مسلمانوں میں باہمی اتحاد جس پر اس پُرآشوب زمانے میں ان کی فلاح وبہبود، ان کی عزّت وحرمت بلکہ ان کی زندگی کا انحصار ہے، نہایت دشوار ہوجاتا ہے۔ مگر سب سے بڑا خطرہ یہ ہے کہ فروع کو اصول سے زیادہ اہم سمجھنے کا عارضہ جس نے مسلمانوں میں تعصب کو جنم دیا ہے کہیں بڑھتے بڑھتے مزمن اور مہلک مرض کی صورت نہ اختیار کرلے جس سے ان کے دلوں میں روحِ مذہب فنا ہوجائے اور وہ مذہب کے جسدِ بے روح کا مدفن بن کر رہ جائیں۔

غرض اس زمانے میں جب الحاد کا زور اس قدر بڑھ گیا ہے کہ وہ مذاہب جن میں واقعی اصولی اختلاف ہے اس کا مقابلہ کرنے کے لیے آپس میں مل کر متحدہ محاذ بنانے پر مجبور ہیں مسلمانوں میں محض فروعی اختلافات کی وجہ سے یہ پھوٹ ہلاکت کا پیش خیمہ ہے جس سے لسان القوم صفی لکھنوی نے انھیں آگاہ کیا تھا۔

ایسے محل پہ دوستو رخنہ گری ہے خودکشی
ہم بھی اُسی جہاز میں، تم بھی اُسی جہاز میں

اور ہر شخص کا جس کے دل میں اسلام کا درد ہے، یہ فرض ہے کہ دل وجان سے، اپنی فکر ونظر، اپنے قول وعمل اور اپنی جد وجہد کو مسلمانوں کے دلوں سے تعصب باہمی کو دور کرنے اور ان کے اندر اخوت اسلامی کا جذبہ پیدا کرنے کے لیے وقف کردے۔

کیا اسلام عصرِ جدید کے لیے موزوں ہے

پروفیسر سید حسین نصر

آج کل یہ بات کہ فلاں خیال یا فلاں چیز نئی دنیا کے لیے موزوں نہیں ہے۔ اس کثرت سے سننے میں آتی ہے کہ ہم ایک طرف تو یہ بھول جاتے ہیں کہ کون سے اصول اور افکار دائمی حقیقت و اہمیت رکھتے ہیں اور دوسری طرف یہ کہ عصرِ جدید کی واقعی ضرورتیں کیا ہیں۔ جس چیز کا بھی اس برق رفتار سطحی تبدیلی کے زمانے میں فیشن نہ رہے وہ فوراً دقیانوسی اور ناموزوں قرار دے دی جاتی ہے، حالانکہ غیر اہم اور ناموزوں دراصل وہ اندازِ فکر ہے جو ان ازلی اور ابدی سچائیوں کو ٹھکرا دیتا ہے یا نظر انداز کر دیتا ہے جو ہمیشہ سے لوگوں کے لیے قدر و قیمت رکھتی ہیں اس لیے کہ وہ فطرت انسانی کے کسی دائمی تقاضے کو پورا کرتی ہیں۔ اگر عہدِ جدید میں معاشر الناس کا ایک بڑا حصہ مذہب کی دائمی حقیقتوں میں اور اس حکمت و معرفت میں جسے اہلِ نظر نے ہزارہا سال میں پروان چڑھایا ہے کوئی معنی نہیں پاتا تو اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ

خود اس معشر انسانی کا وجود اپنے معنی کھو چکا ہے۔ اس قسم کا انسان جو اپنے آپ کو اور اپنے ناقص علم اشیاء کو جسے وہ "جدید انسان کے وجودی بحران" سے تعبیر کرتا ہے حد سے زیادہ اہمیت دیتا ہے، تنقید کی تیز دھار کو اپنی طرف موڑنے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اس لیے سوائے اس کے اور کچھ نہیں کر سکتا کہ اس معروضی اور الہامی حقیقت کی تنقید کرے جو تمام قدیم اور مستند مذاہب میں مشترک ہے، جس کے سوا خود انسان کی قدر و قیمت کا کوئی معیار نہیں ہے۔ اسلام یا کسی بھی مستند مذہب کا نئی دنیا کے لیے موزوں ہونا ایسا مسئلہ ہے جس پر بحث کرتے وقت اول الذکر کی وجودی برتری کو مدنظر رکھنا ضروری ہے یعنی اس بات کو کہ مذہب کا سرچشمہ وجودِ حقیقی ہے اور وہ ایک سماوی پیغام ہے جبکہ دنیا بہر حال ایک اضافی وجود ہے اور چاہے جدید ہو یا قدیم "دنیا" ہی رہتی ہے۔ آج کی دنیا بھی اسی طرح دنیا ہے جیسے وہ دنیا جس کی تصویر مذہبی روایات میں کھینچی گئی ہیں۔ بلکہ سچ پوچھیے تو بہ نسبت کسی اور دنیا کے جس کا ہمیں تاریخی علم ہے موجودہ دنیا ذات حیّ و قیوم سے زیادہ دور ہو گئی ہے اور اس لیے اس کو پیامِ الٰہی کی اور بھی زیادہ ضرورت ہے!

اسلام اسی پیغام کا نام ہے۔ یہ ہستی مطلق کی طرف سے انسان کو براہِ راست دعوت ہے کہ وہ اس واحد مطلق کی طرف واپس آئے اور اس سے انسانی ہستی کا وہ عنصر جو سب سے زیادہ غیر متغیر اور پائدار ہے، متاثر ہوتا ہے[2]۔ چونکہ یہ ایک ایسا پیغام ہے اس لیے یہ ہر نسل اور ہر زمانے کے لیے جب تک کہ انسان، انسان رہے موزوں اور مناسب ہے۔ آج مغرب کے علمی حلقوں میں بھی جن کے ذہنوں پر اتنے عرصے سے انیسویں صدی کا تصوّر ارتقا مسلّط تھا۔ بعض سائنسداں اور عالم اس حقیقت کا اعتراف کرنے لگے ہیں کہ انسان کی ایک مستقل فطرت اور کچھ بنیادی ضروریات ہیں اور ان کی توجہ اب ان مستقل عناصر پر مرکوز ہونے لگی ہے۔

اسلام کا خطاب خاص طور پر ان مستقل عناصر سے ہے۔[۴] انسان پیدا ہوتے ہیں، جیتے ہیں اور مر جاتے ہیں اور برابر اپنی زندگی کی ابتدا، انتہا اور درمیانی عرصے کے معنی و مقصد کی تلاش میں سرگرداں رہتے ہیں۔ یہ معنی کی تلاش جو اتنی ہی ضروری ہے جتنی کہ غذا یا مکان۔ دراصل آخری حقیقت کی یا ہستی مطلق کی تلاش اور انسان کی مستقل ضرورتوں میں داخل ہے۔ اسی معنی و مقصد کا متعین کرنا مذہب کا کام ہے اور ایک لحاظ سے وہ اس کائنات کے غیر متعین مظاہر اور اس عارضی ارضی وجود کے غیر یقینی حالات میں واحد پناہ گاہ ہے۔ یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ بعض صوفیا نماز کو روزمرّہ زندگی کے طوفانی سمندر میں ساحل سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسلام کا پیغام اتنا ہی پائدار ہے جتنی انسان کی یہ ضرورت کہ اُسے ایک روحانی امن میسر آئے اور زندگی کے معنی و مقصد کا علم ہو۔

ایک خصوصی نقطۂ نظر سے دیکھیے تو اسلام عصر جدید کی اس بیماری کا علاج ہے کہ زندگی حد سے زیادہ سیکولر بنا دی گئی ہے یعنی اس کی روحانی معنویت بہت کم ہو گئی ہے۔ مغرب میں سب سے پہلے دنیوی اقتدار کو جس کا تعلق حکومت اور نظم و نسق سے تھا سیکولر قرار دیا گیا گو اس کے باوجود قرون وسطیٰ میں اور ایک حد تک اس کے بعد بھی جب تک قدیم سیاسی ادارے قائم رہے دنیوی حکومت میں بھی ایک مذہبی شان باقی رہی۔[۵] پھر انسان کی فکر کو جدید فلسفے اور سائنس کی شکل میں سیکولر بنایا گیا، اس کے بعد ادبیات اور فنون لطیفہ کی باری آئی اور آخر میں خود مذہب کو سیکولر بنایا جا رہا ہے۔ نشاۃ ثانیہ کی باغیانہ فضا میں تو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس طرح انسان رفتہ رفتہ آزادی کی طرف قدم بڑھا رہا ہے لیکن اب جب کہ سیکولرزم کی سَے خطرناک حد تک بڑھ گئی ہے بہت سے لوگ یہ بات محسوس کر رہے ہیں کہ جسے ہم آزادی کہتے ہیں وہ محض اس بات کی چھوٹ ہے کہ انسان

حقیقی آزادی کی واحد راہ کو جو اس کے لیے کھلی ہوئی ہے یعنی روحانی نجات کی راہ کو چھوڑ دے۔ اس کے سوا ہر چیز، جو بہ ظاہر نظر آتی ہے خارجی فطری قوتوں یا داخلی جذبات کی غلامی کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

بہ خلاف سیکولرزم کے اس طغیان، اور آزادی کے اس منفی تصوّر کے جو اباحیت مطلق کی حدوں کو چھو رہا ہے، اسلام ایک مقدس نظریۂ حیات پیش کرتا ہے اور ایک ایسی آزادی عطا کرتا ہے جو مشیت الٰہی کی اطاعت سے شروع ہوتی ہے اور اسی لیے عالم بالا کی سمت لامحدود تک پہنچنے کی راہ کھول دیتی ہے۔ سچ پوچھیے تو مسلمانوں کی زبانوں میں سیکولر اور دنیوی یا ارضی کے درمیان کوئی تفریق نہیں یہاں تک کہ اس قسم کے تصوّرات کا مفہوم ادا کرنے کے لیے الفاظ بھی موجود نہیں ہیں [5] قانونِ الٰہی یا شریعت کے ذریعے جو کہ پوری زندگی کا احاطہ کرتی ہے۔ ہر انسانی فعل کو ایک ماورائی درجہ دے کر اُسے مقدس اور بامعنی بنا دیا گیا ہے۔ ظاہر ہے یہ بات اسی پر صادق آتی ہے جس نے کہ اس شریعت کو مان لیا ہو اور اس پر عمل کرتا ہو، اور اس طرح انسانی فطرت کے نقطۂ نظر سے ایثار و قربانی سے کام لے رہا ہو۔ دراصل ہم بغیر کسی قسم کی قربانی کے کسی چیز کو مقدس نہیں بنا سکتے۔ اس لیے کہ قربانی لغوی معنی کے لحاظ سے بھی مقدس بنانے کے عمل ہی کا نام ہے (SACER, FACERE) ایک غیر مسلم کو یہ دیکھ کر بڑا تعجب ہوتا ہے کہ مسلم معاشرے میں کتنی بڑی حد تک شریعت پر عمل کیا جاتا ہے۔ اور آج ان علاقوں میں بھی جہاں شریعت کی گرفت سماج کے کسی طبقے پر کمزور ہو گئی ہے، عام رویّہ وہی ہے جس نے شریعت کے زیر سایہ نشو و نما پائی ہے [6]

شریعت میں مرکزی حیثیت نماز کو حاصل ہے، جو حدیث کے مطابق دین کا ستون اور سہارا ہے۔ اس طریقِ عبادت کی، جو دوسرے مذاہب مثلاً عیسائیت

کی انفرادی دعا سے نہیں بلکہ دعاے عشاے ربانی سے مماثلت رکھتا ہے، ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ کسی جگہ بھی پڑھی جا سکتی ہے اور اسے کوئی بھی مسلمان پڑھا سکتا ہے۔ مذہبی رسوم کی سربراہی کی ذمہ داری جو کچھ مذاہب میں صرف ایک طبقے تک محدود ہے، اسلام میں تمام برادرانِ ملّت میں برابر تقسیم ہے۔ اس طرح سب مسلمان ایک ہی اُمّت ہیں بغیر اس شرط کے کہ وہ ایک ہی جغرافی خطّے سے تعلّق رکھتے ہوں۔ موجودہ زمانے میں جب لوگ اس کثرت سے سفر کرتے ہیں اور جب کسی خاص ملک یا قوم سے دور رہنے کی وجہ سے بعض مذاہب کے پیرووں کو اپنی عبادت و رسوم کے ادا کرنے میں مشکل پیش آتی ہے اہلِ اسلام کو نسبتاً یہ آسانی حاصل ہے کہ وہ اپنی مذہبی رسوم کہیں بھی ادا کر سکتے ہیں۔

درِاصل اسلام میں حالات سے مطابقت پیدا کرنے کی صلاحیت بہت بڑی حد تک موجود ہے۔ وہ ہر جگہ پنپ سکتا ہے، اور اس پر ہر جگہ عمل کیا جا سکتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اسلام کو موجودہ تہذیب سے اور اس کی تمام خامیوں سے مطابقت پیدا کرنا چاہیے۔ اسلام دوسرے الہامی مذاہب کی طرح خدا کا پیغام ہے اس لیے زمانے کو اس کے مطابق بنانا ہے نہ کہ اسے زمانے کے سانچے میں ڈھالنا۔ لیکن اس شرط کو ذہن میں رکھتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک شخص جو اسلام پر عمل کرنا چاہتا ہو ہر صورتِ حال میں کر سکتا ہے اور وہ خارجی مشکلات جو بعض مذاہب کو اپنی روزمرّہ عبادات میں پیش آتی ہیں اس کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں ڈال سکتیں۔

روزمرّہ اسلامی عبادات میں انسان کو یہ فائدہ بھی حاصل ہے کہ وہ ہر جگہ اپنے مرکز کو ساتھ لیے رہتا ہے۔ جدید انسان کی اصل بیماری یہ ہے کہ اس نے اپنے مرکز کو کھو دیا ہے جس کا اندازہ اس دفترِ بے معنی سے بہ خوبی ہو سکتا ہے جو آج کل ادب

اور آرٹ کے نام سے موسوم ہے۔ اسلام اس مرض کا حکمی علاج پیش کرتا ہے۔ عبادت عام طور پر انسان کو ایک نیم قطر یا دھرے کی طرح ایسے موقف میں رکھتی ہے جہاں اس کا رخ مرکز ہی کی طرف رہتا ہے۔

بالخصوص اسلامی عبادات میں ہر شخص کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ جہاں بھی ہو اپنے مرکز کو ساتھ لیے رہے۔ یہ بات کہ مسلمان کہیں بھی ہو نماز کے لیے اس کا رخ اسلام کے سب سے بڑے مرکز مکّہ ہی کی طرف ہوگا۔ مرکزیت کے تصوّر کو بالکل واضح کر دیتی ہے۔ نماز سے حاصل ہونے والی قوت کے ذریعے انسان کے پاس وہ مرکز رہتا ہے جو اس کے تمام اعمال اور زندگی میں ایک ربط اور معنی پیدا کرتا ہے۔

اسلام کا بنیادی عقیدہ توحید خود زندگی میں ہم آہنگی کی ضرورت پر زور دیتا ہے۔ خدا ایک ہے اور اس طرح انسان کو بھی جو کہ اسی کا پرتو ہے، اپنے اندر ہم آہنگی اور یک جہتی پیدا کرنا چاہیے اور مذہبی زندگی کا مقصد یہی ہونا چاہیے کہ انسان کی شخصیت کو اس کی تمام گہرائیوں اور وسعتوں کے ساتھ مکمل طور پر مربوط اور ہم آہنگ بنائے۔ جدید انسان اس مصیبت میں گرفتار ہے کہ اس کا علم اس کی تعلیم بلکہ اس کی سماجی زندگی بھی الگ الگ خانوں میں تقسیم ہو کر رہ گئی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صنعتی زندگی کا دباؤ نہ صرف سماجی بندھنوں کو ڈھیلا کر دے گا بلکہ انسانی شخصیت کو بھی پارہ پارہ کر دے گا۔ اسلام کا تصور وحدت اس کثرت اور تقسیم کے قطعاً منافی ہے۔ وہ انسان کی ان قوتوں کا جو اُسے مرکز سے دوُر ہٹاتی ہیں اور محیط کی طرف لے جانا چاہتی ہیں، رخ موڑ دیتا ہے اور اس کی روح کو مرکز کی طرف واپس لے جاتا ہے۔ آج ہر شخص امن و سکون کا جویا ہے۔ لیکن امن وسکون ہر جگہ نایاب ہے، اس لیے کہ مابعد الطبیعات کی رو سے ایک ایسی تہذیب کا جو قادر مطلق کو بھلا چکی ہو امن وسکون پالینا بالکل مہمل بات ہے۔ انسانی نظام زندگی میں امن اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ انسان خدا کے ساتھ اور

فطرت کے ساتھ امن و آشتی سے رہے۔ یہ ایک ایسے توازن اور ہم آہنگی کا نتیجہ ہے جو صرف عقیدۂ توحید کے مطابق شخصیت کے ربط و اتحاد سے پیدا ہو سکتا ہے۔ اسلام کے ساتھ بڑی ناانصافی ہے کہ اُسے تلوار اور جنگ کا مذہب کہا گیا ہے حالانکہ وہ ایک ایسا مذہب ہے جو کہ مشیت الٰہی کی اطاعت کے ذریعے امن و سکون قائم کرنا چاہتا ہے جیساکہ لفظ 'اسلام' سے، جو عربی میں امن اور اطاعت دونوں معنی میں آتا ہے۔ ظاہر ہوتا ہے۔ اور یہ امن و سکون اسی طرح قائم ہو سکتا ہے کہ ہر چیز کو اس کا حق مل جائے۔ اسلام جسم اور روح کی ضروریات میں، دنیا اور آخرت کے تقاضوں میں نہایت عمدہ توازن قائم رکھتا ہے۔ ایک ایسی تہذیب کے اندر جس نے ساری انسانی فلاح و بہبود کو محض حیوانی ضرورتوں تک محدود کر دیا ہے اور اس زندگی سے آگے کسی انسانی ضرورت کو تسلیم ہی نہیں کرتی امن ممکن ہی نہیں۔ اسکے علاوہ انسان کو محض ایک مادّی ہستی سمجھ لینے کی وجہ سے یہ تہذیب اس کی روحانی ضرورتوں کو پورا کرنے کا کوئی سامان نہیں کرتی۔ مگر یہ ضرورتیں بہر حال موجود ہیں۔ اس کا نتیجہ ایک معجون مرکب ہے۔ شدید مادّیت اور اس سے بھی زیادہ خطرناک مصنوعی روحانیت کا جو بہ ظاہر مادّیت سے مختلف معلوم ہوتی ہے مگر حقیقت میں ہے نہیں۔ اور اس طرح ہماری اس مادّی زندگی کو بھی جو ہمارا آخری مقصد بن گئی ہے، خطرہ درپیش ہے۔ ہر چیز کو اس کا حق دینا، ہر عنصر کو اس کی مناسب جگہ پر رکھنا، مختلف اشیاء میں تناسب کا لحاظ رکھنا، اصلی اور نقلی کے فرق کو پہچاننا دراصل عصر جدید کے لیے اسلام کا ایک بنیادی پیغام ہے۔ انسان جس امن و سکون کی تلاش میں ہے اس کا میسّر آنا صرف اسی وقت ممکن ہے جبکہ انسان کی تمام ضروریات کا خیال رکھا جائے، صرف ایک حیوان کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک ایسی ہستی کی حیثیت سے بھی جس میں بقائے دوام حاصل کرنے کی صلاحیت ہے۔ انسانوں کی صرف مادّی ضروریات پر توجہ دینا ان کو غلامی کے درجے تک پہنچا دینا ہے اور

اس سے مادی زندگی کے لیے بھی ایسے مسائل پیدا ہوجاتے ہیں جن کا حل کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ یہ کثرت آبادی کا مسئلہ مذہب کا نہیں بلکہ جدید طب کا پیدا کیا ہوا ہے جس کو حل کرنے کے لیے اب مذہب سے کہا جاتا ہے کہ وہ انسانی زندگی کے مقدس معنی و مقصد کو اگر کُلّی طور پر نہیں تو جزوی طور پر سلب کرلے۔

مذاہب کے مابین صلح و آشتی بھی اس زمانے کا بہت اہم مسئلہ ہے۔ اسلام عصر جدید کے انسان کے لیے ایک خاص پیغام رکھتا ہے۔ وہ سابق پیغمبروں کے تسلیم کرنے کو مسلمانوں کے لیے جزو ایمان قرار دیتا ہے۔ اور وحی الٰہی کے عالمگیر ہونے پر بہت زور دیتا ہے۔ کسی اور کتاب مقدس میں مذہب کے عالمگیر ہونے کا ذکر اس کثرت سے نہیں آیا ہے جتنا قرآن میں۔ اسلام جو موجودہ نسل انسانی کا سب سے آخری مذہب ہے اس معاملے میں انسانیت کے سب سے پرانے مذہب ہندومت سے بالکل متفق ہے کہ مذہب کو انسانی تاریخ کے ہر دور میں ایک عالمگیر حقیقت کے مظہر کی حیثیت سے دیکھا جائے۔ جو اشخاص تقابلی مطالعۂ مذہب کے نام سے کچھ تاریخی اور لسانیاتی معلومات اکٹھا کرلینے پر بس نہیں کرتے بلکہ اس میدان میں سنجیدگی سے تحقیق کرنا چاہتے ہیں، انھیں اسلام اس موضوع پر مابعد الطبیعات اور دینیات کی سطح پر بہت کچھ سکھا سکتا ہے۔ موجودہ زمانے میں مسلمانوں کے دوسرے مذاہب کے پیروؤں کی بہ نسبت تقابلی مطالعۂ مذہب میں کم دلچسپی لینے کی وجہ در اصل یہ ہے کہ انھیں اس انکشاف سے کہ دنیا میں دوسرے مستند اور معتبر روحانی مسلک بھی موجود ہیں۔ اسلام کے لیے کوئی ایسا دینی خطرہ محسوس نہیں ہوتا جس سے انھیں پریشانی ہوتی۔

امن عالم کے موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے آخر میں اس روحانی امن و سکون کے بارے میں کچھ کہنا ضروری ہے جس کی تلاش میں آج لوگ اس قدر مضطر اور بے قرار ہیں کہ نقلی یوگیوں اور روحانی طبیبوں کی ایک پوری فوج مغرب پر مسلط ہوگئی ہے۔

اب لوگ جبلی طور پر مراقبہ اور استغراق کی اہمیت کو محسوس کرنے لگے ہیں. مگر افسوس ان میں معدودے چند ہی نکلیں گے جو کسی مستند مذہب کے اصول کے مطابق ایسی ریاضت کرنے پر تیار ہوں جس سے انھیں وہ سعادت و مسرت حاصل ہو جو صرف حقیقت ابدی کے تصور ہی سے میسر آسکتی ہے. چنانچہ وہ نشہ آور دواؤں یا "معرفتِ نفس کے مرکزوں" یا ان ہزارہا نقلی مہاتماؤں کا سہارا ڈھونڈتے ہیں جو مشرق سے مغربی ملکوں میں جاکر اہل مغرب سے ان زیادتیوں کا بدلہ لیتے ہیں جو انھوں نے سامراجی عہد میں مشرقی مذاہب کے ساتھ کی تھیں![11] اسلام ان لوگوں کو جن میں ضروری استعداد ہو، روحانی سکون و سعادت کے اس حریم باطن تک پہنچا سکتا ہے جسے تصوّف کہتے ہیں اور جس کی بدولت انسان اسی زندگی میں باغ بہشت کا مزہ چکھ سکتا ہے. یہاں بھی اسلام یا اسلام کے مسلک باطنی یعنی تصوّف میں یہ خصوصیت نظر آتی ہے کہ اسے انسان ہر جگہ اور ہر شعبۂ زندگی میں اختیار کر سکتا ہے. تصوف کی بنیاد ظاہری ترک دنیا پر نہیں بلکہ اندرونی ترکِ دنیا پر رکھی گئی ہے، جیسا ایک ہمعصر صوفی نے کہا ہے "میں نے دنیا کو نہیں چھوڑا بلکہ دنیا نے مجھے چھوڑ دیا ہے." اندرونی ترکِ تعلق نہایت سرگرم عملی زندگی کے ساتھ ساتھ کیا جاسکتا ہے. تصوف میں عملی زندگی اور مراقبہ و استغراق کی زندگی کی یہ ہم آہنگی اسلام کے وحدت آفریں مزاج کے عین مطابق ہے. اسلام کی روحانی قوت اپنی سرگرمیوں سے خارجی دنیا میں ایک ایسی فضا پیدا کر دیتی ہے جو انسان کو قدرتی طور پر فکر اور مراقبے کی طرف مائل کرتی ہے. جیسا کہ واضح طور پر اسلامی فنونِ لطیفہ میں نظر آتا ہے![12] وہ ظاہری کشمکش جو عملی زندگی کی تعریف میں داخل ہے یہاں باطنی امن و سکون میں بدل جاتی ہے جو مرکز یعنی ذاتِ احدی کی مخصوص شان ہے.

اسلام دوسرے مستند مذاہب کی طرح ایک پیغام ہے حقیقتِ ابدی کی طرف

سے ہستی انسانی کے اس عنصر کے نام جو قائم و دائم ہے، اس لیے وہ زمانے کی قید سے بری ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ خدا نے اس کے اندر کچھ اور مخصوص صفات رکھی ہیں جن کی بنا پر انسان، ہر ماحول میں اور ہر عہد میں اس کی پیروی کر سکتے ہیں اور اس کی تعلیمات سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ اگر کبھی کوئی ایسا زمانہ آئے جس میں مذاہب عموماً اور اسلام خصوصاً بے معنی ہو جائے تو وہ زمانہ خود بے معنی ہو کر رہ جائے گا۔ اس کی حیثیت سراب نظر سے زیادہ نہ ہوگی۔ جب تک عام طور پر زمانے میں یا کسی خاص زمانے میں ذرا بھی حقیقت باقی ہے اسلام کا پیام اس کے لیے بامعنی ہے اس لیے کہ یہ پیام سرچشمۂ حقیقت کی طرف سے ہے اور اسلامی مابعد الطبیعات کی رو سے حق اور حقیقت ایک ہی ہیں۔

حوالہ جات

۱۔ F. Schuon, Light on the Ancient Worlds
مترجمہ لارڈ نارتھ بورن، لندن، ۱۹۶۵ء،
ابواب (i) اور (ii)

۲۔ اسلام ذات الٰہی اور ذات انسان کے درمیان تعلق پیدا کرتا ہے۔ یہاں ذات الٰہی سے مراد اللہ تعالیٰ کا کوئی خاص جلوہ یا شان نہیں بلکہ اس کی ذاتِ محض ہے جو سرچشمہ ہے تخلیق اور وحی کا۔ اسی طرح ذات انسانی سے مراد وہ گناہگار مخلوق نہیں۔ جس کی نجات کے لیے کسی معجزے کی ضرورت ہو بلکہ انسان شبیہ ایزدی کی حیثیت سے، جسے وہ عقل عطا ہوئی ہے جو ذاتِ مطلق کا تصوّر کر سکتی ہے اور وہ ارادہ، جو ذاتِ مطلق تک پہنچنے کی راہ اختیار کر سکتا ہے۔
مترجمہ F. Schuon, Understanding Islam, translated by D. M. Matheson, London, 1963, p. 13.
مزید ملاحظہ ہو۔ S. H. Nasr, Ideals and Realities of Islem, London, 1966, Chapter I.

۳۔ مثال کے طور پر ملاحظہ ہو J. Servier, Homme et l' Invisible, Paris, 1965,
علم الاقوام اور علم الانسان کی مدد سے اس بات کے متعدد ثبوت پیش کرتا ہے کہ انسان کی بنیادی فطرت ہمیشہ ایک رہی ہے۔ یہ بات بہت اہم ہے کہ اسی سال The Institute Accademice di Roma.

میں Elemire Zolla کے زیرنگرانی دورِحاضر میں پہلی بار ایک مکمل مجلس مباحثہ تاریخ میں ابدی قدروں کے موضوع پر منعقد ہوئی ہے۔

4. S. H. Nasr, Spiritual and Temporal Authority in Islam, Islamic Studies, Beirut, 1966 pp. 6-13.
5. S.H. Nasr, Religion and Secularism; their Meaning and Manifestation in Islamic History ; in Islamic Studies, 1966 pp. 7-14.

۶۔ اسلام میں شریعت کی اہمیت کے لیے ملاحظہ ہو۔

S. H. Nasr, Ideals and Realities of Islam, Chapter IV.

7. S. H. Nasr, Sufism and the Integration of Man, Islamic Review and Arab Affairs, Sept. 1967 pp. 11-14.
8. S. H. Nasr, The Encounter of Man and Nature, London, 1968, Chapter IV.

۹۔ حقیقی روحانیت کے خلاف بغاوت کے مختلف مدارج کے بارے میں جو مادیت سے گذر کر اب مصنوعی روحانیت تک آگئی ہے۔ ملاحظہ کیجیے۔

R. Guenon, The Reign of Quantity and the Signs of the Times, translated by Lord Northbourne, London, 1951 pp. 229 ff.
See S. H. Nasr. Islam and the Encounter of Religions, XIth
10. International Congress of the International Association for the History of Religions Vol. VII (Leiden, 1968), pp. 23-47.

اس مسئلے پر مزید معلومات کے لیے دیکھیے۔

F. Schuon, The Transcendent Unity of Religions, translated by P. Townsend, London, 1948.

۱۱۔ ابھی کچھ عرصہ پہلے تک اسلامی تصوّف اس بے حرمتی سے بچا ہوا تھا جس کا شکار ویدانت اور مسلک زین مغرب میں اپنے نام نہاد تجدّد پسند شارحین کے ہاتھوں ہوئے ہیں۔ لیکن بدقسمتی سے اب یورپ میں کچھ نقلی صوفیوں نے تصوّف کو بھی اسی طرح نقصان پہنچانا شروع کر دیا ہے۔ ان کی پہلی غلطی تصوّف کو اسلام سے الگ کرنے کی کوشش ہے اور اس طرح وہ اس کو ہر قسم کی روحانیت سے معرّا کر کے ایک طلسمی گورکھ دھندے کی شکل میں پیش کرنا چاہتے ہیں جو نہایت خطرناک

ہے۔ ان کے بلند بانگ دعووں کا باطل ہونا سب سے زیادہ ان نتائج سے ظاہر ہوتا ہے جو اس سے برآمد ہوتے ہیں۔ درخت ہمیشہ اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے۔

۱۲۔ اسلامی فنون لطیفہ کی روحانی بنیادوں کے لیے ملاحظہ ہو۔

T. Burckhardt, Perennial Values of Islamic Art, Studies in Comparative Religion, Summer 1967, pp. 132-41. See also T. Burckhardt, Sacred Art in East and West, London, 1967, Chapter IV

[ہم عصر اسلامک ریویو (لندن) کے شکریے کے ساتھ]

اسلامی جمہوریت میں غیر مسلموں کی حیثیت

مولانا سعید احمد اکبر آبادی

جمہوری ریاست کے معنی اگر یہ ہیں کہ اسٹیٹ کسی خاص مذہب کے ساتھ کوئی ترجیحی معاملہ نہیں کرے گی اور اس کے ماتحت ہر مذہب کے لوگوں کو اس بات کی پوری آزادی ہوگی کہ وہ اپنے مذہب کے احکام پر عمل کریں تو یہ جمہوریت اسلام کے خلاف نہیں ہے کیونکہ اسلام خود مذہبی آزادی کا حامی ہے۔ چنانچہ قرآن میں سورۂ قل یا ایہا الکافرون میں فرمایا گیا۔ لکم دینکم ولی دین۔ اسی طرح سورۂ بقرہ میں ارشاد ہوا ہے لا اکراہ فی الدین۔ علاوہ ازیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ طیبہ پہنچنے کے بعد یہود بنی عوف وغیرہم کے ساتھ مل کر جو "اسٹیٹ" بنائی تھی اس کے دستور میں اس بات کا صاف اعلان تھا کہ "مسلمان اپنے دین پر قائم رہیں گے اور یہود اپنے دین پر"۔ مسلمان اور یہود دونوں کو" امۃ واحدۃ "ایک قوم کہا گیا اور ساتھ ہی اس کی تصریح کی گئی کہ شہری حقوق و فرائض میں دونوں برابر ہوں گے۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے تو اپنی کتاب (Muslim Conduct of State میں یہاں تک

کہ دیا کہ یہ اسٹیٹ سیکولر اسٹیٹ تھی۔ اس معاہدے کے ماتحت یہود کے عبادات ورسوم اور ان کا پرسنل لا سب محفوظ تھے اور اگر ان کا کوئی معاملہ پیش آتا تھا تو آنحضرتؐ اس کا فیصلہ انھیں کے قانون کی روشنی میں کرتے تھے اور اگر یہ لوگ اپنے قانون کی تعمیل میں مداہنت کرتے یا اس میں کسی قسم کے جعل و فریب سے کام لیتے تو آنحضرتؐ اس پر تنبیہ فرما دیا کرتے تھے جیسا کہ قرآن مجید میں متعدد مواقع پر اس کا ذکر موجود ہے۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ لکھتے ہیں :

Muslim law has maintained considerable distinction between Muslim and Non-Muslim subjects. In many respects the latter are better off. They are exempt from the surplus Property tax (Zakat). They are also exempt from conscription, whereas all Muslims are subject to compulsory military service. They enjoy a sort of autonomy : their cases are adjudicated by their co-religionists in accordance with their personal law. Their life and property is protected by the Muslim State as those of Muslim subjects. In return for all this, they are required to pay annually from 12 to 48 dirhams (about two to eight rupees) per head, with several exceptions.

(Muslim Conduct of State p. 106)

بہر حال اسلامی اسٹیٹ میں ایک جمہوری ریاست کی بہت سی خصوصیات موجود ہیں چنانچہ

مذہبی آزادی، کسب معاش کی آزادی، جان و مال کی حفاظت اور اسٹیٹ کی طرف سے سماجی فلاح وبہبود کے منصوبوں سے فائدہ اٹھانے کے معاملے میں ایک غیر مسلم بھی وہی حیثیت رکھتا ہے اور اس کے بھی وہی حقوق ہیں جو مسلمان کے ہیں۔ البتہ ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے کتب فقہ کے عام بیانات اور تصریحات کی مطابقت میں دو چیزوں کا ذکر کیا ہے:

(۱) ایک یہ کہ اسلامی قانون مسلم اور غیر مسلم رعایا میں کافی فرق و امتیاز مرعی رکھتا ہے۔

(۲) دوسری یہ کہ اسلامی حکومت میں غیر مسلم ذمی کہلاتے ہیں اور ان کو جزیہ دینا پڑتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ لوگ دوسرے درجے کے شہری ہیں۔

اس امر میں ہماری اپنی رائے یہ ہے کہ ذمی، جزیہ اور خراج وغیرہ قسم کی چیزیں اسی زمانے سے تعلق رکھتی ہیں جب کہ قومیت کا موجودہ تصور نہیں تھا اور مسلمان کسی ملک کو بزور شمشیر (عنوۃً) فتح کر کے اس پر قابض ہوتے تھے یا اس کو صلحاً فتح کرتے تھے۔ یہ دوسری صورت بھی اگرچہ اس کا نام "صلحاً" ہے حقیقت میں جنگ آزمائی کی ایک شکل تھی۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ پہلی صورت میں باقاعدہ جنگ ہوتی تھی اور ایک فریق غالب اور دوسرا مغلوب ہوتا تھا اور اس دوسری صورت میں جنگ کے بعد یا جنگ کے بغیر ہی کمزور فریق صلح کی پیش کش کرتا تھا اور قوی فریق اسے قبول کر لیتا تھا۔ بہرحال یہ وہ زمانہ تھا جبکہ مسلمان جس ملک میں بھی تھے فاتح تھے اور دوسرے لوگ مفتوح۔ اور اس زمانے کے دستور کے مطابق دونوں میں فرق لازمی تھا اور دونوں ایک درجے کے شہری نہیں ہو سکتے تھے۔

لیکن آج کل کی دنیا میں حالات بالکل مختلف ہیں۔ آج صورت حال یہ ہے کہ مثلاً ایک ملک ہے جہاں مسلمان اور دوسرے مذاہب کے لوگ ایک ساتھ مل جل کر رہتے ہیں۔ یہ ملک چونکہ غلامی میں جکڑا ہوا ہے اس بنا پر سب لوگ جدوجہد کرتے ہیں

قربانیاں دیتے ہیں، قید و بند کی صعوبتیں برداشت کرتے ہیں اور آخر اس ملک کو آزاد کرا کے رہتے ہیں۔ ظاہر ہے اب جو حکومت بنے گی وہ کسی ایک فریق کی نہیں بلکہ ملک کے سب لوگوں کی نمائندہ ہوگی اور چونکہ آزادی اور اس کی بنیاد پر حکومت یہ سب کچھ عوامی جدوجہد کا نتیجہ ہے لہذا خواہ اکثریت میں مسلمان ہوں یا غیر مسلم ۔۔۔ ہر صورت میں دونوں حقوق شہریت میں یکساں ہوں گے اور وہاں شہری نمبرا اور شہری نمبر۲ کی تفریق نہیں ہوگی۔

میں سمجھتا ہوں کہ جن ملکوں میں مسلمانوں کی عظیم اکثریت ہے وہاں کے اربابِ حل و عقد مذکورۂ بالا امر کی روشنی میں (اس کے باوجود کہ اقتدار اعلیٰ مسلمانوں کے ہاتھ میں ہے) اس ملک کے غیر مسلموں کو نہ ذمّی کہہ کر دوسرے درجے کا شہری قرار دے سکتے ہیں اور نہ ان سے کوئی مخصوص ٹیکس جزیہ یا کسی اور نام سے لے سکتے ہیں۔

ظاہر ہے ہمارے مذہب، زبان، رنگ و نسل وغیرہ میں ایک دوسرے سے مختلف قوموں کے مل جل کر رہنے اور ملکی و وطنی معاملات میں اشتراک کرنے کی یہ صورت بالکل نئی اور عہدِ جدید کی پیداوار ہے۔ اس بنا پر اس کا شرعی حکم کیا ہے؟ اور اس صورت میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے تعلقات کی نوعیت از روئے شرع کیا ہونی چاہیے؟ ان سوالات کا جواب قرآن و حدیث یا کتب فقہ میں تو کہیں ملے گا نہیں۔ لا محالہ ہمیں کتاب و سنت یا کتب فقہ کی روشنی میں اجتہاد سے کام لینا ہوگا۔

اب ہم اس نہج سے غور کرتے ہیں تو مندرجہ ذیل امور سامنے آتے ہیں۔

(۱) فقہاء عام طور پر کہتے ہیں کہ غیر مسلم رعایا سے جو جزیہ لیا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان سے مسلمانوں کی طرح فوجی خدمت جبراً نہیں لی جا سکتی چنانچہ جن اسلامی حکومتوں میں غیر مسلموں نے از خود اپنی فوجی خدمات پیش کر دی ہیں ان کو جزیے سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے۔

(۲) قرآن مجید میں اللہ تعالےٰ نے غیر مسلموں کے دو طبقے بیان کیے ہیں: ایک وہ جو

مسلمانوں کے دشمن ہیں اور ان کو طرح طرح کی اذیت پہنچاتے ہیں اور دوسرے وہ جن کا رویہ مسلمانوں کے ساتھ مخالفانہ نہیں ہے۔ جہاں تک پہلے طبقے کا تعلق ہے مسلمانوں کو یہ حکم ہے کہ ان لوگوں سے کوئی ربط و ضبط اور تعلق نہ رکھا جائے، اور جواب ترکی بترکی دیا جائے۔ رہا دوسرا طبقہ تو اس کے متعلق مسلمانوں کو ہدایت کی گئی ہے کہ ان کے ساتھ انصاف بلکہ احسان کا معاملہ کیا جائے۔ وہ دونوں آیتیں جن میں یہ حکم دیئے گئے ہیں، حسب ذیل ہیں:

(الف) انّما ینھٰکم اللہ عن الذین قاتلوکم فی الدین واخرجوکم عن دیارکم وظاھروا علیٰ اخراجکم ان تولّوھم ومن یتولھم فاولئک ھم الظٰلمون۔

(ب) لاینھاکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبروھم وتقسطوا الیھم ان اللہ یحب المقسطین (الممتحنۃ)

(۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ پہنچنے کے بعد مہاجرین، انصار اور یہود میں جو معاہدہ کرایا تھا اور جس میں ۴۷ دفعات تھیں اس میں دفعہ ۲ ہے۔

انھم امۃ واحدۃ من دون الناس

یہ سب دوسرے لوگوں کے علاوہ ایک اُمّت ہیں۔

اس کے علاوہ جو اور دفعات ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ذاتی حقوق اور وطنی فرائض و واجبات کے معاملے میں ایک دوسرے کے برابر ہوں گے اور ان میں باہم کوئی تفریق نہیں ہوگی[1]۔

(۴) تاریخ سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ازراہِ دلجوئی مولفۃ القلوب کو جن

۱۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے اس معاہدے کو دولۃ وفاقیۃ (Federation) کہا ہے۔
(مجموعۃ الوثائق السیاسیۃ: مقدمہ)

میں سے بعض حضور کی وفات کے بعد مرتد بھی ہو گئے تھے، مالِ غنیمت میں حصہ دوسروں کے مقابلے میں اس قدر زیادہ عطا فرماتے تھے کہ انصار کو شکایت پیدا ہو جاتی تھی جیسا کہ صحیح بخاری میں غزوۂ احزاب کے ذکر میں ہے۔

اب امورِ ذیل پر غور کیجیے:

(۱) جن غیر مسلموں نے مسلمانوں کے ساتھ مل کر ملک کی آزادی کی جدوجہد میں حصّہ لیا ہے وہ بے شبہ مسلمانوں کے محسن ہیں کیونکہ ان کی جدوجہد اور شرکت کے بغیر ملک آزاد ہو ہی نہیں سکتا تھا اور جب ملک آزاد نہ ہوتا تو مسلمانوں کو حکومت کی تشکیل کا موقع کب مل سکتا تھا۔

(۲) صورتِ حال یہ ہے کہ دنیا میں بہت سے غیر مسلم ملک ہیں جہاں مسلمان آباد ہیں اور ان کے مسلم باشندے حقوق شہریت میں ملک کے اصل باشندوں کے ساتھ برابر کے شریک ہیں۔ اب اگر مسلمانوں کی عظیم اکثریت رکھنے والے ملک میں حکومت کو ایک مذہبی حکومت قرار دیا جائے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ یہاں کے غیر مسلموں کو یکساں حقوق شہریت حاصل نہیں ہوں گے اور اندیشہ ہے کہ اس صورتِ حال کا ردِ عمل ان مسلمانوں پر ہوگا جو غیر مسلم اکثریت کے ملک میں رہتے ہیں۔

(۳) آج قومیت کا جو بین الاقوامی تصوّر اور اس کے مطابق جو عمل ہے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مثلاً ہندوستان کے مسلمانوں کے ساتھ بھی اسلامی ممالک یہاں تک کہ سعودی عرب کا معاملہ وہی ہے جو ہندوستان کے غیر مسلموں کے ساتھ ہے یعنی ہندوستان کے مسلمان وہاں جائیں گے تو اپنے ملک کا پاسپورٹ اور متعلقہ ملک کا ویزا لے کر جائیں گے اور اس ویزا کے ماتحت نہ تو ان کو مخصوص و معین ایام سے زیادہ اقامت کا حق ہوگا اور نہ دوسرے حقوقِ شہریت حاصل ہوں گے

ان کے ساتھ وہی معاملہ ہوگا جو دوسرے اجنبی لوگوں (Foreigner) کے ساتھ ہوتا ہے۔

اب اگر مذکورۂ بالا احکام و نظائر کی روشنی میں ان تنقیحات ثلاثہ پر غور کیا جائے تو یہ نتیجہ صاف طور پر نکلتا ہے کہ کسی ملک کی حکومت کے اسلامی ہونے کے لیے یہ ہرگز ضروری نہیں ہے کہ اس ملک کے غیر مسلم باشندوں کو "ذمی" کہہ کر دوسرے درجے کا شہری قرار دیا جائے اور جزیہ وغیرہ قسم کا کوئی ٹیکس ان پر عائد کرکے ان کے ساتھ امتیازی سلوک برتا جائے۔

اس موقع پر یہ بات بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ ایک اسلامی ریاست اپنے معاشی اور سماجی منصوبہ بندی اور پروگرام کے اعتبار سے ایک ترقی پسند اور عوامی فلاح وبہبود کی اسٹیٹ (Welfare State) ہوتی ہے۔ چنانچہ اس کا فرض ہے کہ وہ دولت کو چند افراد یا کسی ایک طبقے کے اندر محدود ومقید ہونے سے روکے اور اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے اسے زمین کی ملکیت اور صنعت وحرفت کی اجارہ داری پر پابندیاں عائد کرے اور ان کے حدود کی تعین کرے۔ اسی طرح اس حکومت کا فرض ہے کہ باشندگانِ ملک میں جو لوگ کسب معاش کی اہلیت اور صلاحیت رکھتے ہیں ان کے لیے روزگار فراہم کرے اور جو لوگ روزی نہیں کما سکتے، ان کے لیے حکومت کے خزانے سے گزر بسر کا بندوبست کرے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں جو تاریخ اسلام میں ایک مثالی حکومت کا عہد ہے، ہمیں یہ دونوں چیزیں صاف اور نمایاں نظر آتی ہیں۔ انھوں نے فتوحات کے بعد عراق کی زمینوں کو تقسیم نہیں کیا۔ اور جن لوگوں کے پاس زمینیں بیکار پڑی ہوئی تھیں، انھوں نے ان سے چھین لیں۔ ایک طرف دولت کو چند ہاتھوں میں سمٹ جانے سے روکنے کے لیے یہ اقدامات کیے اور دوسری جانب آپ نے غیر مسلم عورتوں اور اپاہجوں۔ از کار رفتہ بوڑھوں۔ اندھوں۔ غلاموں اور مذہبی عبادت گاہوں

کے خدام کو صرف جزیے سے مستثنیٰ ہی نہیں کیا بلکہ ان سب غیر مسلموں کے لیے جن کے پاس کوئی ذریعۂ معاش نہیں تھا، بیت المال سے روزینے مقرر کیے۔

اب غور کرنا چاہیے کہ ایک ڈماکرٹیک ویلفیر اسٹیٹ اپنے شہریوں کی فلاح و بہبود اور ان شہریوں میں مساواتِ عامہ پیدا کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ جو کچھ کر سکتی ہے اس کا کون سا جز ہے جو سطورِ بالا میں بیان کی گئی مسلم اسٹیٹ میں نہیں پایا جاتا۔

یہاں تک جو کچھ عرض کیا گیا اس کا تعلق اس سے ہے کہ جس ملک میں مسلمان اکثریت میں ہوں وہاں ان کی حکومت کس حد تک ایک ڈماکرٹیک گورنمنٹ کے اغراض و مقاصد کو پورا کر سکتی ہے اور اس سلسلے میں اسلام کیا مدد کرتا ہے۔ لیکن مقالے کے عنوان کا ایک دوسرا پہلو یہ بھی ہے کہ کسی غیر مسلم سیکولر گورنمنٹ میں جو مسلمان رہتے ہیں از روئے اسلام ان کا اس گورنمنٹ سے کیا تعلق ہو سکتا ہے، اس بحث کے لیے ایک مستقل مقالہ درکار ہے۔ لیکن یہاں اس قدر کہہ دینا ضروری ہے کہ جس ملک میں مختلف مذاہب کے لوگ رہتے ہوں اور اس میں اکثریت غیر مسلموں کی ہو۔ اسلام کے نقطۂ نظر سے اس ملک کے لیے سیکولر ڈماکرٹیک گورنمنٹ سے بہتر کوئی اور طریقِ حکومت نہیں ہو سکتا۔ مگر شرط یہ ہے کہ صحیح معنی میں سیکولر ہو۔ ایک سیکولر گورنمنٹ کے ماتحت مسلمانوں کے پرسنل لا کا سوال اُٹھ سکتا ہے جیسا کہ ہندوستان میں گاہ بگاہ اُٹھتا رہتا ہے۔ اس سلسلے میں دو باتیں عرض ہیں:

(۱) ایک یہ کہ سیکولر حکومت ڈماکرٹیک حکومت ہونے کا بھی دعویٰ کرتی ہے اور ڈماکریسی کے معنی ہی مذہب میں عدم مداخلت ہے اور دستور اس کو تسلیم کرتا اور اس کی ضمانت لیتا ہے تو پھر پرسنل لا میں جو کہ مذہب کا جز ہے، حکومت کی طرف سے کسی قسم کی دخل اندازی کے کوئی معنی ہی نہیں ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ پرسنل لا میں ترمیم و تنسیخ کا مقصد ملک کے لیے یکساں قانون کا بنانا ہے تاکہ اس میں وحدت پیدا ہو تو سوال یہ ہے کہ اگر وحدت پیدا

کرنے کا جذبہ ایسا ہی شدید ہے تو پھر یہ وحدت قانون تک کیوں رہے؟ اس کی کوشش کیوں نہیں ہوتی کہ ایک ملک کے سب باشندے رنگ ونسل، زبان اور مذہب، لباس وضع وقطع۔ قدوقامت، امیال وعواطف، جذبات واحساسات ان سب چیزوں میں بھی ایک ہو جائیں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ جذبۂ وحدت آفرینی اصولی طور پر غلط بھی ہے اور عملاً ناممکن بھی: اے ذوق اس چمن کو ہے زیب اختلاف سے۔

البتہ ایک صالح اور پُرامن معاشرے کے لیے یہ ضروری ہے کہ مختلف طبقاتِ انسانی میں جو چیزیں مابہ الاختلاف ہیں ان کو ان کے طبعی حدود سے متجاوز نہ ہونے دیا جائے اور جو چیزیں مابہ الاشتراک ہیں ان کو پھیلا اور بڑھا کر اس درجہ قوی بنا دیا جائے کہ اختلاف نزاع اور عداوت باہمی کا باعث نہ بن سکے۔

(۲) دوسری بات جس کا اظہار اس سلسلے میں ضروری ہے یہ ہے کہ جیسا شروع میں عرض ہوا۔ جب اسلام اپنی مملکت میں غیرمسلموں کو مذہب کے ساتھ ان کے پرسنل لا کی آزادی کو بھی تسلیم کرتا ہے تو وہ ایک غیرمسلم مملکت سے بجا طور پر اس کی توقع رکھتا ہے کہ اس مملکت کے مسلمان بھی مذہب اور پرسنل لا میں آزاد رہیں گے۔

وآخر دعوانا ان الحمد للّٰہ رب العلمین

زمانۂ جاہلیت اور عہدِ نبوی

میں

حجاز میں تعلیم

ڈاکٹر محمود الحسن

اس کا جائزہ لینے سے پہلے کہ عہدِ نبوی میں حجاز کے اندر تعلیم کس مرحلے میں تھی اور اسلام نے اس کی نوعیت اور رفتار پر کیا اثر ڈالا تھا۔ یہ دیکھنا ضروری ہے کہ ظہورِ اسلام سے قبل عربوں میں تعلیم تھی بھی یا نہیں اور اگر تھی تو اس کی نوعیت کیا تھی اور کیا رفتار تھی۔ اس طریق مطالعہ سے یہ پہلو بھی سامنے آئے گا کہ اسلام نے اپنے زمانے کے متداول علوم کے ساتھ خواہ ان کی حیثیت کچھ بھی رہی ہو کیا رویّہ اختیار کیا اور اس کا کیا نتیجہ ہوا۔

اس موضوع پر قلم اٹھانے میں سب سے بڑی رکاوٹ سرمایۂ معلومات کی کمی ہے۔ اس کمی کے لیے ہم فقدان کا لفظ تو استعمال نہیں کر سکتے۔ مگر یہ کہہ سکتے ہیں جو تھوڑا بہت مواد موجود ہے اس کی بنا پر موضوع کے سارے پہلوؤں کو مرتب اور منظم شکل میں پیش کرنا ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔ جہاں تک دورِ جاہلی کی شاعری، خطبات، امثال و حکم کا تعلق ہے، اسلامی عہد میں ان کا خاصا بڑا ذخیرہ جمع اور منضبط ہو چکا تھا جس کی مدد سے ذہنی، اخلاقی، معاشرتی

اور سیاسی زندگی کے گوشوں پر تو قدرے روشنی ڈالی جا سکتی ہے مگر عربوں کی تعلیمی حالت کا ایک منظم اور مربوط نقشہ پیش کرنا بہت مشکل کام ہے۔ اس سارے ذخیرے کو کھنگالنے سے صرف چند متفرق روایتیں ہاتھ آتی ہیں جو براہِ راست یا بالواسطہ اصل مسئلے پر کسی نہ کسی پہلو سے روشنی ڈالتی ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ صدرِ اسلام میں تالیف کی جانے والی کتابوں میں جو بغداد کی تباہی سے ضائع ہو گئیں، ایسا مواد رہا ہو جن سے اس زمانے کی تعلیمی حالت پر پوری طرح روشنی پڑ سکتی تھی۔ جب ہم دیکھتے ہیں کہ اتنا وسیع ادبی سرمایہ جسے عربوں نے تخلیق کیا تھا اپنے فنی محاسن کے ساتھ موجود ہے تو کسی طرح یقین نہیں آتا کہ ان میں تعلیم و تعلم کا چرچا نہیں رہا ہوگا۔ پھر ہمیں یہ بھی نظر آتا ہے کہ مدینے کے قرب و جوار میں وہ یہودی بستیاں موجود تھیں جہاں نہ صرف لوگ لکھنا پڑھنا جانتے تھے بلکہ مدرسے بھی قائم تھے جن میں نوشت و خواند کی تعلیم کے علاوہ مذہبی کتابوں کا درس دیا جاتا تھا[1]۔ اس سلسلے میں اس بات کا ذکر بے محل نہ ہوگا کہ مکّے اور مدینے میں کئی ایسے ممتاز افراد موجود تھے جو مذہب موسوی اور دینِ مسیح پر عقیدہ رکھتے تھے۔ ان لوگوں کا تعلق ان مراکز سے برابر قائم تھا جو ان مذاہب کی تعلیم و تربیت کے لیے اہم سمجھے جاتے تھے[2]۔ کئی تو ایسے تھے جو عربی کے علاوہ عبرانی اور سریانی زبانوں میں پڑھنے اور لکھنے پر اعلیٰ قدرت رکھتے تھے[3]۔ اس رابطے کے ہوتے ہوئے یہ بات نہایت بعید از قیاس معلوم ہوتی ہے کہ عرب تعلیم و تعلم سے ناآشنا تھے۔ اس کے برعکس کئی ایسے دلائل موجود ہیں جن کی بنیاد پر اس خیال کو تقویت ملتی ہے کہ بہت سے عرب پڑھنا اور لکھنا دونوں جانتے تھے[4]۔ بعض ایسے بھی تھے جنھیں صرف پڑھنا آتا تھا[5]۔

دَورِ جاہلی کی شاعری کا بالتفصیل مطالعہ کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے شعرا کے یہاں ایسے الفاظ بکثرت استعمال کیے گئے جو پڑھنے لکھنے کے عمل سے متعلق ہیں۔ اس حقیقت کی بنا پر اس خیال کو تقویت ہوتی ہے کہ عربوں میں پڑھنے لکھنے کا

رواج تھا۔ مثلاً قلم و قرطاس وغیرہ۔[6]

عربوں کی معاشرتی زندگی میں تلوار کو بڑی اہمیت رہی ہے۔ یہ قوت و شجاعت کا مظہر سمجھی جاتی تھی۔ یہ لفظ اگرچہ عام طور پر تنہا استعمال کیا گیا ہے لیکن کبھی کبھی اس کے ساتھ قلم کا بھی ذکر آتا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عرب تلوار کی قوت کے ساتھ قلم کی تاثیر اور اہمیت کو اچھی طرح سمجھتے تھے۔ اگر اس بنا پر یہ نتیجہ نکالا جائے کہ دَورِ جاہلی کے عرب قلم کا استعمال بھی جانتے تھے تو بے جا نہ ہوگا۔

اب یہ دیکھنا ہے کہ اس سلسلے میں قرآن پاک جس کے اولین مخاطب دورِ جاہلی کے عرب تھے، کیا کہتا ہے۔ قرآن کا اندازِ کلام یہ ہے کہ وہ جو کچھ کہتا ہے اپنے مخاطبین کے ذہن و معیارِ فہم کو ملحوظ رکھ کر کہتا ہے۔ وہی زبان، وہی اسماء اور وہی تشبیہ و استعارہ استعمال کرتا ہے جسے عام انسان یا تو پہلے سے سمجھتے ہوں یا سمجھ سکتے ہوں۔ قرآن مجید نے ایسے الفاظ بکثرت استعمال کیے ہیں جن کا تعلق پڑھنے لکھنے سے ہے مثلاً قلم کا ذکر بار بار آیا ہے اور اس کی اہمیت کے پیشِ نظر اس کی قسم بھی کھائی ہے۔[7] اس میں عربوں کا وہ احترام بھی جھلکتا ہے جو ان کے یہاں قلم کو حاصل تھا۔ اس کے علاوہ بھی اور کئی اشیاء کا ذکر قرآن نے کیا ہے مثلاً قرطاس اور حبر وغیرہ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دورِ جاہلی کے عرب ان الفاظ کے حقیقی مفہوم سے آشنا تھے اور ان چیزوں کو کام میں لاتے تھے۔ صلح حدیبیہ کا عہد نامہ تیار کرتے وقت قلم، دوات کاغذ کی ضرورت پڑی تو یہ چیزیں حاضر کی گئیں۔[9] ابن سعد نے کئی صحابہ کا تذکرہ کرتے وقت یہ بھی لکھا ہے کہ وہ لوگ لکھنا جانتے تھے۔[10]

جب میں عرب کا لفظ استعمال کرتا ہوں تو اس سے میری مراد حجاز کی قبائلی بستیاں اور شہر ہیں جہاں سخت قسم کی بدویت اور جہالت پھیلی تھی۔ یہ بات عام طور پر کہی جاتی ہے کہ جس وقت آنحضرتؐ مبعوث ہوئے، حجاز میں عام طور پر ناخواندگی

پائی جاتی تھی اور جو لوگ خواندہ تھے ان کی تعداد بہت مختصر تھی۔ بلاذری نے ان لوگوں کی ایک فہرست بھی پیش کی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ قریش میں کل سترہ اشخاص پڑھنا جانتے تھے[11]۔ بلاذری نے جو فہرست پیش کی اسی کی بنیاد پر پروفیسر احمد امین نے بھی یہ رائے قائم کی ہے کہ بعثتِ نبوی کے وقت قریش میں کل سترہ آدمی پڑھنا لکھنا جانتے تھے۔ حالانکہ اگر ہم تحقیق مزید کا دروازہ اپنے لیے بند نہ کرلیں اور جستجو کی راہ پر دو چار قدم اور بڑھائیں تو یہ پتہ چلتا ہے کہ چند اور اشخاص پڑھے لکھے تھے مثلاً ورقہ بن نوفل جو قبیلۂ قریش سے تعلق رکھتے تھے، انھیں نہ صرف عربی لکھنی آتی تھی بلکہ دوسری زبانوں سے اچھی طرح واقف تھے۔ اس کے علاوہ ایک شخص منصور بن عکرمۃ بن عامر بن ہاشم بن عبد مناف بن عبدالدار بن قصی تھا جس نے اس دستاویز کو لکھا تھا جس کے ذریعے سارے قبائلِ قریش نے بنی ہاشم اور بنی عبدالمطلب کے خلاف ایک معاہدہ کرکے ان سے شادی بیاہ کا مقاطعہ کیا تھا[12]۔ ان دلائل کی موجودگی میں بلاذری کی رائے کی قطعیت کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

مکّے کے علاوہ مدینے اور اس کے آس پاس علاقوں میں آباد عرب بھی تھے جنھیں پڑھنے لکھنے کا شوق تھا۔ ابن سعد نے ضمناً کئی ایسے اشخاص کا ذکر کیا ہے جو لکھنا جانتے تھے۔ بہت ممکن ہے یہودیوں کے اثر سے یثرب میں پڑھے لکھے لوگوں کی تعداد زیادہ رہی ہو۔ خود یہودیوں میں بڑی تعداد ان لوگوں کی پائی جاتی تھی جو لکھنے میں خاصی مہارت رکھتے تھے۔ چنانچہ آنحضرتؐ نے شروع شروع میں کئی یہودیوں کو لکھنے کے کام پر مامور کیا جنھیں بعد میں غالباً مسلمان کاتبوں کی موجودگی اور یہودیوں پر عام بے اعتمادی کی بناپر علٰحدہ کردیا گیا۔ ابن سعد نے کئی اشخاص کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ لکھنا جانتے تھے اور ان میں اکثریت مدینے کے باشندوں کی تھی[13]۔

اس مسئلے کو طے کرلینے کے بعد کہ دورِ جاہلی کے عرب پڑھنا لکھنا جانتے تھے، اب ہمیں یہ

دیکھنا ہے کہ نوشت و خواند سیکھنے سکھانے کا کام کس طرح انجام پاتا تھا۔ کیا اس کے لیے کوئی خاص جگہ متعین ہوتی تھی اور خاص افراد مقرر ہوتے تھے؟ دوسرے لفظوں میں کیا مدرسے موجود تھے؟ بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ دورِ جاہلی میں لکھنے کا فن بہت کم لوگ جانتے تھے اور جو جانتے بھی تھے ان کا تعلق عام طور پر طبقۂ امراء سے تھا۔ میں نے یہ رائے اس بنا پر قائم کی کہ دورِ نبوی میں آنحضرتؐ نے جن لوگوں سے یہ کام لیا وہ یا تو یہودی تھے[14] جو اپنے حلقے میں سربرآوردہ سمجھے جاتے تھے ورنہ وہ عرب تھے جو متمول خاندانوں سے تعلق رکھتے تھے[15]۔ انھیں ایک تو معاشی فراغت حاصل تھی جو فی نفسہ اس طرح کے کاموں کے لیے وجہِ تحریک ہوتی ہے، دوسرے ان کی معاشرتی حیثیت کا تقاضا تھا کہ وہ لکھنا پڑھنا سیکھیں۔ پھر ان کی تجارتی اور سیاسی ضرورتیں مثلاً لین دین کے کاغذات اور سیاسی معاہدات کے مرتب کرنے کی ضرورت اس پر آمادہ کرتی تھی کہ وہ فنِ تحریر سے واقفیت حاصل کریں۔ ظاہر ہے یہ ضرورت انھیں لوگوں کو پیش آتی تھی جنھیں معاملات سے براہِ راست سابقہ تھا اور یہ وہی لوگ تھے جنھیں معاشرے میں قیادت کا منصب حاصل تھا۔[16]

لوگوں کی تعلیم کا انتظام ظاہر ہے کسی متعین مقام پر ہی ہو سکتا تھا۔ چنانچہ تحقیق کرنے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اس کام کے لیے مخصوص جگہیں تھیں۔ ایک روایت سے پتہ چلتا ہے کہ مکّے کے قرب و جوار میں آباد قبیلۂ ہذیل کی فاحشہ عورت ظلمہ بچپن میں ایک مدرسے میں جاتی تھی۔ وہاں دوات میں قلم ڈالنا اور نکالنا اس کا دلچسپ مشغلہ تھا[17]۔ اس واقعہ سے پتہ چلتا ہے کہ دورِ جاہلی میں ایسی متعین جگہیں ہوتی تھیں جہاں تعلیم دی جاتی تھی اور جب یہ جگہیں مرکزی علاقوں سے دور اندرونِ ملک میں پائی جاتی تھیں تو پھر مکّہ جیسے مرکزی شہر میں ان کا نہ ہونا کیا معنی۔ یقیناً وہاں بھی مدرسے موجود تھے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ مکہ میں خواندہ لوگوں کی تعداد اچھی خاصی تھی۔ اس کی تائید میں اسیرانِ بدر کا واقعہ ذہن میں آتا ہے۔ ان

قیدیوں میں معقول تعداد ان لوگوں کی بھی تھی جو پڑھے لکھے تھے اور اپنا فدیہ دینے سے قاصر تھے۔ ایسے لوگوں کے لیے آنحضرتؐ نے طے کیا کہ ان کا فدیہ یہ ہے کہ ہر ایک شخص کم ازکم دس آدمیوں کو تعلیم دے۔[18]

اس موقع پر یہ سوال بھی تحقیق طلب ہے کہ ان مقامات کو جہاں تعلیم دی جاتی تھی کس نام سے پکارتے تھے۔ صدر اسلام میں لکھی جانے والی کتابوں (ان میں سے بھی جو زمانے کے ہاتھوں سے بچ کر ہم تک پہنچی ہیں) کا مطالعہ کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دورِ جاہلی میں ان جگہوں کے لیے "کتّاب"[19] کا لفظ استعمال ہوتا تھا۔ لسان العرب اور تاج العروس کے مصنف نے "الکتّاب" اور "المکتب" (یعنی درس و تدریس کی جگہ) دونوں کو ہم معنی قرار دیا ہے۔[20] اسی طرح محیط[21] اور اقرب الموارد[22] میں بھی اس کے معنی "موضع تعلیم" بتایا گیا ہے۔ غور سے دیکھا جائے تو تمدنی سطح پر دورِ جاہلی کی کئی خصوصیات ایسی تھیں جو دورِ نبوی میں بھی باقی رہیں۔ انھیں میں سے زبان کا بھی معاملہ ہے۔ دور جاہلی کی زبان پر اگرچہ قرآن کے اسلوب کا اثر پڑا ہے، تاہم اس کا بنیادی ڈھانچہ باقی رہا۔ اس میں کوئی بنیادی تبدیلی ہو بھی نہیں سکتی تھی کیونکہ دونوں ادوار کے مابین فصل نہیں پایا جاتا۔ اسی لیے دورِ جاہلی کے بہت سے ادارے اپنے اسماء کے ساتھ عہد نبوی میں جاری رہے۔ لہذا "الکتّاب" مدرسے کے مفہوم میں جس طرح دورِ جاہلی میں مستعمل ہوتا رہا، اسی طرح دورِ اسلام میں بھی اس کا وہی مفہوم باقی رہا۔[23] امام بخاری سے کسی نے پوچھا "آپ نے علمِ حدیث کیسے حاصل کیا؟" انھوں نے جواب دیا "مجھے حدیث یاد کرنے کا خیال اس وقت آیا جب میں "کتّاب" میں تھا۔" سائل نے مزید دریافت کیا "اس وقت آپ کی عمر کیا ہوگی؟" انھوں نے جواب دیا "دس سال کی"[24]۔ اس روایت سے پتہ چلتا ہے کہ دور جاہلی کا "کتّاب" مکتب کے لیے بولا جاتا رہا ہے۔ یہ بہت قرین قیاس ہے کہ جوں جوں عربوں کی تعلیمی زندگی میں ترقی ہوتی گئی ان کتّاب کا معیار اور ان کے اثرات میں وسعت بھی پیدا

ہوتی گئی اور ان مضامین کی تعداد پر جو ان کے اندر پڑھائے جاتے تھے زمان و مکان کی تبدیلیوں کا اثر پڑتا رہا۔ ظاہر ہے عرب جب اُن ملکوں میں جن میں ان کا براہِ راست سیاسی اثر تھا گئے تو اپنے ساتھ وہ نظمِ مدرسہ لیتے گئے جو ان کے یہاں رائج تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ انیسویں صدی تک مصر کے شہروں اور دیہاتوں میں بے شمار ابتدائی مدرسے تھے جنھیں الکتّاب کہا جاتا تھا۔ ان مدرسوں میں عام طور پر قرآن اور ابتدائی حساب کی تعلیم دی جاتی تھی۔ ان کے اخراجات و انتظامات کے مذہبی اوقاف افراد اور مذہبی ادارے ذمے دار تھے۔ آج کل یہ کتّاب ختم ہو رہے ہیں اور ان کی جگہ جدید طرز کے پرائمری اسکول اور کنڈرگارٹن لے رہے ہیں۔[25]

دورِ جاہلی میں ان کتّاب کو کون لوگ قائم کرتے تھے اور وہ کہاں قائم ہوتے تھے؟ یہ سوال اس موقع پر ذہن میں اُبھرتے ہیں۔ اس کو سمجھنے کے لیے دورِ جاہلی کے عربوں کے نظام معاشرت اور سیاست کو ملحوظ رکھنا ہوگا۔ یہ تو کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ عربوں کی پوری زندگی قبائلی احساس پر مبنی تھی اور اسی محور پر ان کا نظام معاشرت، سیاست و اخلاق گردش کرتا تھا۔ قبیلہ ایک آزاد سیاسی، معاشرتی اکائی ہوتا تھا۔ اسی کے دائرے میں رہ کر عرب اپنی ذہنی اور عقلی صلاحیت کو نشو و نما دیتے تھے۔ ان کی شاعری، ادب اور سیرت کی تخلیق و تشکیل کی محرّک یہی قبائلی عصبیت ہوتی تھی۔ غور کرنے سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ان مدرسوں کے قیام میں یہی قبائلی عصبیت کارفرما رہی ہوگی۔ چنانچہ جو قبیلہ زیادہ مہذب، مرفہ الحال رہا ہوگا اسی کے اندر سے چند من چلے ایسے نکل آئے ہوں گے جن کا ذہن ان مدرسوں کی کے قیام کی طرف منتقل ہوا ہوگا اور قرینِ قیاس یہ ہے کہ ان افراد نے پہلے اس طرز کے مدرسے عراق و شام اور جنوبی یمن کے علاقوں میں دیکھے ہوں گے۔ یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ ان مدرسوں کے قیام کی ضرورت کا احساس انھیں افراد کو ہوا ہوگا جو ان علاقوں سے سیاسی یا تجارتی رابطہ رکھتے تھے۔ اس کے علاوہ یہ نکتہ بھی ملحوظ رکھنے کا ہے کہ عام عربوں کی سیاسی

زندگی بہت محدود تھی جس کا اثر ان کے طریقِ فکر پر بھی پڑتا ہوگا۔ منجملہ اور اسباب کے ایک سبب یہ بھی تھا جس سے دورِ جاہلی میں عربوں کے یہاں تعلیم و تعلم کا رواج بہت محدود پیمانے پر تھا۔ چنانچہ اغلب ہے کہ کتّاب کا قیام انفرادی حوصلوں کا نتیجہ رہا ہوگا۔

اس دور میں عام طور پر تعلیم و تربیت زبانی ہوتی تھی۔ یعنی عرب اپنے جذبات، احساسات خیالات اور پرانی و نئی معلومات کو شعر و خطبات کی صورت میں سینہ بہ سینہ منتقل کرتے تھے۔ سفینوں کی نوبت بہت کم آتی تھی۔ اس پر انھیں فخر بھی تھا۔ غالباً اسی وجہ سے ایسی جگہیں جہاں تحریر کی تعلیم دی جاتی، کم تھیں اور جو کچھ تھیں بھی ان میں سیکھنے والوں کی تعداد انگلیوں پر گنی جاسکتی تھی۔

اب کتّاب کے لیے مکان علیحدہ ہوتا تھا یا وہ کسی رہائشی مکان کے ایک حصّے میں قائم ہوتے تھے اس مسئلے پر کوئی حتمی رائے قائم کرنے کے لیے کوئی صریحی شہادت میرے علم میں نہیں ہے۔ البتہ ابن سعد نے ایک روایت نقل کی ہے جس کے انداز بیان سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ان کتّاب کے لیے مکان علیحدہ ہوتا تھا مثلاً ایک شخص کا یہ بیان نقل کرتے ہیں "میں نے ابو اُسید، ابو ہریرہ، ابو قتادہ اور ابن عمر کو اتنے قریب سے گذرتے دیکھا کہ عبیر کی خوشبو محسوس ہوئی اس وقت ہم لوگ کتّاب میں موجود تھے۔ اس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ کتّاب کے لیے کوئی خاص جگہ ہوتی تھی جو چاہے کسی مکان کا حصّہ ہو یا اس سے الگ مگر تعلیم کے لیے مخصوص ہوتی تھی۔ یہ کتّاب نہ صرف مدینے میں تھے بلکہ مکّے کے اندر بھی ان کی کافی تعداد پائی جاتی تھی اور اس کے علاوہ آس پاس کے شہروں میں بھی تھے۔

ان کتّاب میں کن چیزوں کی تعلیم دی جاتی تھی یا جدید اصطلاح میں ان کا نصابِ تعلیم کیا تھا؟ اس مسئلے پر روشنی ڈالنا اور اس کی حقیقی تصویر پیش کرنا ذرائعِ معلومات کی کمی کی بنا پر خاصا مشکل کام ہے۔ پھر بھی جو کچھ اور جیسا کچھ بھی مواد ہمیں دستیاب ہوا ہے اس

کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کتّاب میں ایک خاص نصاب جاری تھا۔ ابنِ سعد نے یہ لکھا ہے کہ "رافع بن مالک کا شمار کملۃ میں ہوتا تھا اور دورِ جاہلی میں کامل اس شخص کو کہتے تھے جو لکھنا، تیرنا اور تیر اندازی جانتا ہو"[27] تحریر کے ساتھ ساتھ پیراکی اور تیراندازی کا تذکرہ کئی روایات میں ملتا ہے۔ اس بنا پر ہمارا ذہن اس طرف متوجہ ہوتا ہے کہ غالباً ان مدارس میں یہ دونوں چیزیں بھی سکھائی جاتی تھیں۔ اس کا بھی امکان ہے کہ ان میں انساب، ایام، ہیئت و نجوم پڑھائے جاتے ہوں اس لیے کہ اہلِ عرب انساب و ایام کے مضامین کو بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے اور ہیئت و نجوم سے انھیں بڑا شغف تھا۔ اس سلسلے میں یہ ذکر بے جا نہ ہوگا کہ زمانۂ جاہلیت میں علم نجوم میں کچھ لوگ مشہور تھے۔ ان میں بنو ماریہ بن کلیب اور بنو مرۃ بن ہشام شیبانی شامل ہیں[28]۔ اگرچہ موخر الذکر موضوعات پر ان کی معلومات غالباً بالکل ابتدائی، سادہ اور غیر علمی رہی ہوں گی۔ قرینِ قیاس یہی ہے کہ ان علوم کے بارے میں انھیں جو تھوڑی بہت معلومات حاصل تھیں یا تو روایتی نوعیت کی حامل تھیں یا اہلِ کتاب کی معلومات سے ماخوذ تھیں۔ ان علوم کا سب سے بڑا سرمایہ یونانی علما کے پاس تھا جن کی تعلیم کے مرکز ایک طرف تو ایران میں "جند شاپور"[29] اور دوسری طرف شام و عراق میں قدیم روایات کے حامل مدرسے تھے جہاں براہِ راست پہلوی، یونانی زبان کی کتابوں یا ان ترجموں کے ذریعے جو یونانی سے سریانی میں ہوئے تھے، تعلیم دی جاتی تھی۔ ظاہر ہے کہ یہ سارا سرمایہ اہلِ حجاز کی دسترس سے باہر تھا[30]۔

بہت ممکن ہے ان کتّاب میں طب کی بھی تعلیم دی جاتی رہی ہو۔ یہاں اس لفظ سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ زمانۂ جاہلیت میں عرب اس طب سے واقف تھے جس کو انھوں نے اسلام کی پہلی صدی کے ربع آخر میں یونانیوں سے حاصل کیا تھا اور جسے آگے چل کر عہدِ عباسی میں ترقی کے معراجِ کمال تک پہنچا دیا گیا۔ دراصل ان کی معلومات

بڑے بوڑھوں کے تجربات، جڑی بوٹیوں کی شناخت اور متعدد امراض کے علاج میں ان کے استعمال تک محدود تھی۔ حضرت عائشہ کے بارے میں زہری کا کہنا ہے "حضرت عائشہ علم طب میں سب سے زیادہ نظر رکھتی تھیں[۳۱]"۔ اس جملے سے اگر ایک طرف یہ پتہ چلتا ہے کہ عائشہؓ علمِ طب سے اچھی طرح واقف تھیں تو دوسری طرف اس سے یہ بھی مفہوم نکلتا ہے کہ ان کے علاوہ اور بھی لوگ تھے جنھیں اس فن سے واقفیت تھی۔ ظاہر ہے فنِ طب پر ان لوگوں کی تمام تر معلومات وہی رہی ہوں گی جو ان کے اپنے زمانے میں بلاتفریقِ مذہب وعقیدہ سب اہلِ عرب کو حاصل تھیں اور جو جاہلی دور سے چلی آرہی تھیں۔ اس سرمایے میں کسی فوری ترقی، اضافے یا تبدیلی کا امکان کم تھا۔ بخاری نے تو اپنی صحیح میں ایک مستقل باب "کتاب الطب[۳۲]" کے عنوان سے تحریر کیا ہے جس کے اندر امراض اور ان کے علاج کے بارے میں آنحضرتؐ کے خیالات اور مشوروں کو درج کیا گیا ہے۔

بہت ممکن ہے کہ ان کتّاب میں حساب کے بالکل سادہ قاعدے بھی سکھائے جاتے ہوں یعنی اعداد، ضرب وتقسیم وغیرہ۔ یہ رائے قائم کرنے کے لیے ہمارے پاس قوی شہادت موجود ہے۔ کیونکہ اسلام کے قرنِ اول میں کئی اشخاص کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ علم فرائض پر قدرت رکھتے تھے۔ یہ علم خالص اسلامی موضوع ہے۔ اس کے اندر مہارت پیدا کرنے کے لیے حساب سے واقفیت ضروری ہے۔ مثلاً زید بن ثابت کے بارے میں یہ روایت ملتی ہے کہ انھوں نے علم فرائض میں کمال پیدا کیا[۳۳]۔ اسی طرح ایک اور صحابی عقبۃ بن عامر الجہنی کے بارے میں ذہبی نے لکھا ہے کہ وہ فرائض میں بصیرت رکھتے تھے[۳۴]۔ اس طرح کی مثالوں سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ یہ لوگ علمِ حساب سے واقف تھے اور ان کا یہ علم دورِ جاہلی کے سرمایۂ ذہنی سے ماخوذ تھا جس کی تعلیم ان کتّاب میں دی جاتی ہوگی۔ ایک موقع پر آنحضرتؐ نے اہلِ یمن کو ایک

خط تحریر کیا جس کے اندر یہ لکھا تھا "میں نے اپنے دوستوں میں سے ایک کاتب بھیجا ہے۔"
ابن منظور کاتب کی تشریح لفظ عالم سے کرتے ہیں۔" اسے کاتب اس لیے کہا گیا کہ وہ لکھنے پر قادر ہوگا اور علم و معرفت رکھتا ہوگا۔"[۳۵] علم و معرفت کے دائرے میں نظری علوم بھی شامل ہیں۔

اِن کتّاب کے نظامِ تعلیم پر غور کرنے کے بعد یہ دیکھنا ہے کہ آیا ان طلبہ کو جو اس تعلیم کو مکمل کرلیں، کسی خاص لقب سے یاد کیا جاتا تھا۔ اس کے بارے میں کوئی حتمی رائے نہیں قائم کی جاسکتی۔ البتہ دو ایک ایسی روایتیں مل جاتی ہیں جن سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان لوگوں کو جو کتّاب کی تعلیم مکمل کرلیں، ایک خاص صفت کامل سے یاد کیا جاتا تھا۔ ابن سعد نے لکھا ہے کہ" رافع بن مالک کا شمار کَمَلَۃ میں ہوتا تھا۔ دورِ جاہلی میں کامل اس کو کہتے تھے جو لکھنا، پیرنا اور تیر اندازی جانتا ہو۔"[۳۶] اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کامل کوئی خاص سَنَد تھی۔ جو انھیں دی جاتی تھی بلکہ بول چال میں ایسے لوگوں کو کَمَلَۃ کہا جاتا تھا۔ رافع بن مالک کے علاوہ ابن سعد نے اوس بن خولی وغیرہ کے لیے بھی کَمَلَۃ کا لفظ استعمال کیا ہے۔[۳۷] دورِ جاہلی میں تو لوگوں کو اس لقب سے یاد کرتے ہی تھے۔ عہدِ نبوی میں بھی اس کا استعمال اسی معنی میں ہوتا رہا۔ کامل کے علاوہ بہت ممکن ہے کہ بعض صورتوں میں انھیں کاتب بھی کہا جاتا رہا ہو۔

ان کتّاب میں تعلیم پانے والے عام طور پر بچے ہوتے تھے۔[۳۸] کبھی کبھی جوانوں کو کسی خاص ضرورت سے لکھنے کا فن سیکھنا پڑتا تھا۔ ظاہر ہے ایسے لوگوں کی تعداد بہت کم ہوتی تھی۔ زیادہ تر لوگ وہی ہوتے تھے جنھیں ہم نوعمر کہہ سکتے ہیں کیونکہ بہت چھوٹی عمر کے بچوں کو تو امرائے عرب اندرونِ ملک میں ان خاندانوں کے پاس تربیت کے لیے بھیج دیتے تھے جو اپنی صحت زبان اور فصاحتِ لسان کے لیے مشہور تھے۔ وہاں سے آنے کے بعد انھیں تعلیم و تعلم کے لیے بھیجا جاتا تھا۔ مردوں کے علاوہ عورتیں بھی

تعلیم حاصل کرتی تھیں۔ اس کے ثبوت میں قبیلۂ ہذیل کی لڑکی ظلمۃ کا واقعہ ہے۔ اس کے علاوہ عمر بن الخطاب کے خاندان کی ایک عورت شفعا، جو عبداللہ العدویۃ کی لڑکی تھی، لکھنے کے فن سے واقف تھی۔ اس نے حضرت حفصہ کو لکھنے کی تعلیم دی تھی[۳۹]۔

جو لوگ ان مدرسوں میں تعلیم دیتے تھے ان کے مشاہرے کے بارے میں کوئی شہادت ہمیں نہیں ملتی، مگر ایک واقعہ سے بالواسطہ اس کی تائید ہوتی ہے کہ دور جاہلی میں پڑھانے والوں کو معاوضہ ملتا تھا خواہ اختیاری ہو یا لازمی۔ مثلاً عبادۃ بن صامت جو اصحاب صفہ کو تعلیم دیتے تھے انھیں ایک شاگرد نے کمان نذر کی تو آنحضرت نے قبول کرنے سے منع کر دیا[۴۰]۔ اس سے اس حقیقت کی تائید ہوتی ہے کہ عربوں میں اساتذہ کو تحفے دینے کا رواج تھا جو جاہلی دور سے چلا آتا تھا۔ جب تحفہ دینے کا رواج ہو تو یہ بالکل قرینِ قیاس ہے کہ سکھانے والوں کو شاگردوں کے والدین کوئی متعین یا غیر متعین رقم دیتے رہے ہوں۔

تعلیم کی کوئی مدت غالباً متعین نہ تھی بلکہ اس کا انحصار اس پر ہوتا تھا کہ متعلم مطلوبہ معیار کو کتنے عرصے میں پورا کر لیتا ہے اور اس کے بارے میں فیصلے کا حق قدرتی طور پر استاد کو ہوتا تھا۔ استاد کا اطمینان اس بات کا ضامن ہوتا تھا کہ طالب علم کو اب مدرسے میں مزید وقت صرف کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہی اطمینان شاگرد کے لیے سند کا کام دیتا تھا۔ معلوم نہیں امتحان کی بھی کوئی متعین صورت تھی یا نہیں، البتہ ادبی و شعری کمال کا امتحان اس طرح ہوتا تھا کہ امیدوار اجتماع عام میں چاہے وہ ایک قبیلے کا ہو یا متعدد قبائل کا عرضِ ہنر کرے اور ادب شناسوں سے داد حاصل کرے۔ لیکن دوسری تعلیمی سرگرمیوں میں اس طرح کے امتحان کی مثال بھی نہیں ملتی۔ اس سلسلے میں یہ نکتہ قابلِ لحاظ ہے کہ استاد کا اطمینان اور اس کی زبانی اجازت اسلامی عہد میں سند کا کام دیتی تھی۔

ان کتاب میں تربیت پائے ہوئے اشخاص عرب معاشرے میں بہت قابلِ عزّت اور صاحب کمال سمجھے جاتے تھے۔ اس تعلیم کی وجہ سے وہ اونچے عہدے حاصل کر لیتے تھے بالخصوص شیوخ قبائل کے سکریٹری اور مشیر کے منصب پر فائز ہوتے تھے۔ یہی لوگ سرکاری معاہدوں کے مسودے تیار کرتے اور دوسری اہم چیزیں تحریر کرتے مثال کے طور پر خانۂ کعبہ کے صدر دروازے پر لٹکائے گئے شعری شہ پارے وغیرہ۔ بعض اوقات یہ لوگ امراء و شیوخ کے بچّوں کی تعلیم و تربیت کی نگرانی بھی کرتے تھے۔ چونکہ تعلیم یافتہ اشخاص کی شدید قلت تھی، اس لیے زیورِ علم سے آراستہ حضرات کو معاشرے میں خاص اہمیت تھی اور کسبِ معاش میں بھی اس سے بڑی مدد ملتی تھی۔

خلاصہ یہ کہ دورِ جاہلی کے عربوں میں تعلیم کا کوئی خاص نصب العین اس کے سوا نہیں معلوم ہوتا کہ اس کی بدولت دنیوی فوائد حاصل کیے جائیں۔

رہا نصاب تعلیم وہ عربی زبان کے پڑھنے لکھنے کی مشق کے علاوہ معمولی حساب، ایامِ عرب، شعر و ادب، انساب، سادہ طب، معمولی ہیئت و نجوم، پیراکی اور تیر اندازی تک محدود تھا۔ جو لوگ ان علوم کی تعلیم حاصل کریں، ان کو اہلِ عرب "کملۃ" کہتے تھے۔

(باقی)

حوالہ جات:

1. D. S. Morgoliouth, Muhammad, pp. 189-190
2. Ibid.

۳۔ مثلاً ورقہ بن نوفل عبرانی اور سریانی زبانوں پر قدرت رکھتے تھے اور عہدِ جاہلی میں توریت و انجیل کا عربی میں ترجمہ کیا تھا۔ ڈاکٹر حمید اللہ، عہدِ نبوی کا نظامِ تعلیم۔ ص ۹

۴۔ الاغانی، ج ۲، ص ۲۴۳

۵۔ بلاذری۔ فتوح البلدان۔ ص ۴۷۸۔ حضرت عائشہ کے بارے میں یہ روایت ملتی ہے کہ وہ صرف

پڑھنا جانتی تھیں۔
۶۔ طرفۃ جو دورِ جاہلی کا مشہور شاعر ہے، اس نے اپنے قصیدے میں قرطاس الشامی کا لفظ استعمال کیا ہے جس کے معنی شامی کاغذ کے ہیں۔ سبعۂ معلقہ ص ۷۰۔ یہ کاغذ سائپرس، چمڑے یا چیتھڑے کے بنے ہوتے تھے۔ سائپرس جس سے یہ کاغذ بنتے تھے خاص طور پر مصر میں پیدا ہوتے لیکن سسلی اور موسوپوٹیمیا میں بھی اُگتے تھے۔ عرب شعراء اس کاغذ سے آشنا تھے۔ ظاہر ہے اس کاغذ کی کم یابی کی بنا پر گنے چنے افراد ہی استعمال کی قدرت رکھتے تھے۔ رفتہ رفتہ اس کا استعمال باذوق عرب حلقوں میں خلفاء کے دفتروں میں، اور کم از کم مغربی صوبوں اور پرائیوٹ اشخاص کے یہاں بڑھتا گیا۔

Supplement. Ency. of Islam, p. 117

۷۔ قرآن۔ ن والقلم وما یسطرون۔ ۲۹۔ ۶۸۔ ۱

۸۔ قرآن کریم۔ ۷۔ ۶

۹۔ واقدی لکھتے ہیں: افلما حضرت الدواۃ والصحیفۃ بعد طول الکلام۔ کتاب المغازی۔ ج ۲۔ ص ۶۱۰

۱۰۔ ابن سعد۔ طبقات ابن سعد۔ ج ۳۔ ص ۷۹، ۸۰، ۸۳، ۸۷۔

۱۱۔ پڑھے لکھے اشخاص کے اسماء یہ ہیں: عمر بن الخطاب، علی بن ابی طالب، عثمان بن عفان، ابوعبیدۃ بن الجراح، طلحۃ، یزید بن سفیان، ابوحذیفہ ابن عقبۃ ابن ربیعۃ، خالد بن سعید، عبداللہ بن سعد بن سرح عامری، حویطب ابن عبدالعزیٰ عامری، ابوسفیان بن حرب، معاویہ بن ابی سفیان، جہم بن صلت اور قریش کے حلیف قبیلے سے متعلق علاء بن الحضرمی۔ بلاذری۔ فتوح البلدان ص ۴۷۷۔

۱۲۔ ابن ہشام۔ سیرۃ ابن ہشام، ج ۱۔ ص ۳۱۷

۱۳۔ ابن سعد۔ طبقات بن سعد۔ ج ۳۔ ص ۷۹، ۸۳، ۸۷، ۹۱، ۱۳۶، ۱۴۲، ۱۴۸۔

۱۴۔ بلاذری۔ فتوح البلدان ص ۴۷۸

۱۵۔ مثلاً آنحضرت نے مدینے میں جس شخص سے پہلی بار سکریٹری کا کام لیا وہ ابی بن کعب تھا جو اپنے قبیلے کا ممتاز و با اثر آدمی تھا۔ اسی طرح قرشی کاتبوں میں عبداللہ بن سعد، عثمان بن عفان، شرجیل بن حسنۃ وغیرہ کا شمار طبقۂ امراء میں ہوتا تھا۔ بلاذری۔ فتوح البلدان۔ ص ۴۷۹
۱۶۔ اسید بن حضیر دورِ جاہلی میں اپنے خاندان کے شرفاء میں شمار کیے جاتے تھے۔ اسلام قبول کرنے کے بعد بھی وہ اپنی حیثیت کو قائم رکھنے میں کامیاب تھے۔ یہ دورِ جاہلیت میں عربی لکھنا جانتے تھے۔ ابن سعد۔ طبقات بن سعد، ج ۳۔ ص ۱۳۶۔

۱۷- ڈاکٹر حمید اللہ، عہد نبوی کا نظام تعلیم۔ ص ۷

۱۸- ایضاً " ۔ ص ۱۸

۱۹- ابن سعد۔ طبقات ابن سعد۔ ج ۳۔ ص ۱۰۳

۲۰- ابن منظور۔ لسان العرب۔ ج اول۔ ص ۶۹۹۔ سید محمد مرتضیٰ الحسینی۔ تاج العروس۔ ج اول۔ ص ۴۴۵

۲۱- معلم بطرس البستانی۔ محیط المحیط۔ ج ۲۔ ص ۱۷۹۰

۲۲- سعید الخوری الشرتونی۔ اقرب الموارد۔ ج ۲۔ ص ۱۰۶۴

۲۳- رأیتُ اباا سید، ابا ہریرۃ وابا قتادۃ وابن عمر یمرّون بنا ونحن فی الکتاب فنجد منہم ریح العبیر۔

ابن سعد۔ طبقات ابن سعد۔ ج ۳۔ ص ۱۰۳

۲۴- ابن الخطیب۔ تاریخ بغداد۔ ج ۲۔ ص ۷۰۶

25. Mathews and Akrawi ;

Education in Arab Countries of Near East : p. 40

J. Heyworth—Dunne : Introduction to the History of Education in Modern Egypt, pp. 2-6

۲۶- ابن سعد۔ طبقات ابن سعد۔ ج ۳۔ ص ۱۰۳

۲۷- ایضاً ۔ " ۔ ج ۳۔ ص ۱۴۸

۲۸- جرجی زیدان۔ علوم العرب۔ ص ۳۷۔

۲۹- خسرو اول نے اسکندریہ کے نمونے پر ایک عظیم یونانی اکیڈمی جندشاپور میں قائم کی تھی جہاں اسکندریہ کا مروج نصاب تعلیم رائج تھا۔

O'Leary, How Greek Science and Thought passed to the Arabs P. 68-69

30. O'Leary, How Greek Science and Thought Passed to the Arabs, p. 61

۳۱- ذہبی۔ تذکرۃ الحفاظ۔ ج اول۔ ص ۲۴

۳۲- محمد اسماعیل البخاری۔ صحیح۔ ج ۴۔ ص ۵۰ - ۷۲ Leiden Edition, 1908

۳۳- ذہبی۔ تذکرۃ الحفاظ۔ ج اول۔ ص ۲۶

۳۴- ایضاً ۔ " " ص ۳۶

۳۵- ابن منظور۔ لسان العرب۔ ج اول۔ ص ۶۹۹

۳۶- ابن سعد۔ طبقات ابن سعد۔ ج ۳۔ ص ۱۴۸

۳۷- ایضاً ۔ " " ۔ ص ۹۱

۳۸- بلاذری لکھتے ہیں: کان بعض الیہود قد علم کتاب العرب وکان تعلمہ الصبیان بالمدینۃ فی الزمن الاول۔ فتوح البلدان۔ ص ۴۷۹

۳۹- بلاذری۔ فتوح البلدان۔ ص ۴۷۷

۴۰- ڈاکٹر حمید اللہ۔ عہد نبوی کا نظام تعلیم۔ ص ۳۷

آنحضرتؐ نے اساتذہ و معلمین کے معاوضے قبول کرنے کو کبھی مکروہ ٹھہرایا اور کبھی اجازت دی۔ حضرت عبادہؓ کو منع کرنے کی وجہ غالباً یہ تھی کہ وہ سرکاری ملازم تھے۔

۴۱- ابن منظور لکھتے ہیں: "کان الکاتب عندھم عزیزاً وفیھم قلیلاً" لسان العرب۔ جلد اول۔ ص ۶۹۹۔

فتاویٰ اور عصری مسائل

ڈاکٹر مشیر الحق

فتویٰ جس کے لغوی معنی "صراحت" کے ہیں، درحقیقت علمائے کرام کی اس رائے کو کہا جاتا ہے جو وہ دینی یا دنیاوی مسائل کے بارے میں کسی سوال کے جواب میں قرآن، حدیث اور فقہی روایات کو سامنے رکھ کر دیتے ہیں۔ اصولاً ان مآخذ کے مطابق کوئی بھی شخص جس کی نظر ان علوم پر ہو، ایک رائے قائم کرنے اور اسے پیش کرنے کا مجاز ہے لیکن عملاً اس قسم کی انفرادی رائے کو اس وقت فتوے کی حیثیت حاصل نہیں ہوتی جب تک رائے دینے والا نہ صرف کسی مستند دینی درسگاہ کا عالم ہو بلکہ اس نے خاص طور سے فقہ اسلامی میں تخصص حاصل کیا ہو۔ ایسے عالم کو عرفِ عام میں مفتی کہا جاتا ہے۔

جہاں تک فتوے کی تاریخ کا تعلق ہے، اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ فتویٰ مانگنے اور فتویٰ دینے کی روایت آنحضرتؐ کی زندگی ہی میں پڑ چکی تھی۔ جب تک آپ حیات رہے، لوگ اپنے ہر قسم کے مسائل آپ ہی کے سامنے پیش کرتے اور آپ

کے جوابات کو منشاء الٰہی کے مطابق سمجھ کر بے چون وچرا تسلیم کرتے۔ اگرچہ ایک موقع پر آنحضرت صلعم نے صحابہ کرام سے فرمایا تھا کہ دنیاوی معاملات میں تم لوگ اپنے تجربے کی بنا پر زیادہ بہتر رائے قائم کر سکتے ہو لیکن احادیث کے ذخیرے پر نظر ڈالنے سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ اس فرمان کے باوجود صحابہ کرام دینی اور دنیاوی دونوں قسم کے مسائل میں آنحضرت صلعم کی رائے کو معلوم کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ آپ کی وفات کے بعد لوگ اپنے مسائل ان صحابہ کی خدمت میں پیش کرتے تھے جن کی اس صلاحیت کا شہرہ ہوگیا تھا کہ وہ قرآن وسنت کی روشنی میں مسائل کا حل نکال سکتے ہیں۔ پہلی صدی ہجری کے ختم تک افتا نے ایک فن کی حیثیت حاصل کر لی اور لوگ اپنے مسائل صرف ایسے ہی مستند لوگوں کے سامنے پیش کرنے لگے جنھوں نے فقہ کو اپنا موضوع مطالعہ بنا لیا تھا۔ اگرچہ ہر ایسا عالم قرآن، حدیث اور آثار صحابہ کی روشنی ہی میں جواب دیتا تھا۔ پھر بھی ذاتی طرزِ فکر اور اختلافِ زماں ومکاں کی وجہ سے بعض اوقات ایک مسئلے پر دو شخصوں کی رائے میں اختلاف بھی ہوتا تھا۔ یہی اختلاف بعد میں مختلف فقہی مکاتیب فکر کی بنیاد بنا۔ اگرچہ اصولی طور پر یہ بات مان لی گئی ہے اور اب بھی قولاً مانی جاتی ہے کہ ہر مکتب فقہ کے فتاوے یکساں طور پر صحیح ہیں لیکن عملاً عالم اسلام اس وقت مختلف فقہی مذاہب مثلاً حنفی، مالکی، جعفری، شافعی وغیرہ میں تقسیم ہو چکا ہے اور اس تقسیم میں اتنی شدت پیدا ہو چکی ہے کہ جمع بظاہر ناممکن۔ آج کسی "دیندار" شخص میں شاید ہی یہ جرأت ہو کہ وہ کسی مسئلے کے بارے میں مختلف فقہی مذاہب کے احکام میں سے جسے زیادہ معقول یا سہل سمجھے اس پر عمل پیرا ہو کیونکہ ایسا کرنے میں اس پر "آسان پسندی" کا جرم عائد ہو جائے گا۔

آج کل جس انداز پر استفتا اور فتوے کی عبارتیں لکھی جاتی ہیں، ان کی ابتدا کب سے ہوئی، یہ بتانا مشکل ہے، صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس خاص طریق تحریر کا پتہ احادیث

میں نہیں ملتا۔ ہندوستانی استفتا اور افتا کا طریقہ یہ ہے کہ مستفتی اپنے استفتا کو "کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ ...... " سے شروع کرتا ہے اس جملے کے بعد اس معاملے کا ذکر ہوتا ہے جس کے بارے میں فتوی مقصود ہوتا ہے۔ واقعات کے بیان میں اگر شخصیتوں کے نام کا اظہار ضروری ہو تو ان کے اصل نام کے بجائے فرضی نام مثلاً زید، عمر، بکر، ہندہ وغیرہ لکھے جاتے ہیں۔ آخر میں استفتا کا خاتمہ "بَیِّنُوْا وتوجروا" (بیان کیجیے اور اجر حاصل کیجیے) پر ہوتا ہے۔ مفتی فقہ کی اگلی کتابوں کو سامنے رکھ کر استفتا کا جواب دیتا ہے اور آخر میں واللہ اعلم بالصواب (اللہ زیادہ بہتر جانتا ہے) لکھ کر اپنے دستخط کر دیتا ہے۔ اگر معاملہ بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہو تو پھر چند دوسرے مفتی بھی فتوے کے نیچے مفتی اول کے دستخط کے بعد الجوابُ صحیحٌ (جواب درست ہے) لکھ کر اپنے دستخط کر دیتے ہیں۔ اکثر کے پاس اپنے ناموں کی مہریں (عام طور سے طغرے کی شکل میں) ہوتی ہیں اور وہ انھیں بھی ثبت کر دیتے ہیں!

ہندوستان میں جب مسلمانوں کی حکومتیں قائم ہوئیں تو اصولی طور سے عدلیہ کو شریعت کے ماتحت رکھا گیا اور انفصال مقدمات کے لیے قاضیوں کی عدالتیں قائم ہوئیں، چونکہ ہندوستان کے مسلم حکمراں عام طور سے فقہ حنفی کے ماننے والے تھے اس لیے چند استثنائی صورتوں کو چھوڑ کر یہ قاضی عموماً فقہ حنفی کے مطابق مقدمات کا فیصلہ کرتے تھے لیکن اس سلسلے میں دشواری یہ تھی کہ فقہی قوانین کی باقاعدہ دفعہ بندی Codification. نہ اس وقت تک ہوئی تھی اور نہ ابھی تک ہوئی ہے اس لیے ہر قاضی کے لیے یہ بات آسان نہ تھی کہ وہ فقہی ذخیرے سے قانونی نظائر تلاش کرتا۔ اس دشواری کے پیش نظر تقریباً ہر قاضی کے ساتھ ایک مفتی کا بھی تقرر ہوتا تھا جس کا کام یہ تھا کہ وہ فقہی نظائر تلاش کر کے قاضی کے سامنے پیش کرے۔ عملاً چونکہ یہ بات تسلیم کی حد تک پہنچ چکی تھی کہ شرعی عدالتوں میں قاضی کا فیصلہ خود اپنی انفرادی اہمیت نہیں رکھتا کیونکہ اس کا

فیصلہ من وعن شرعی قوانین کا نفاذ ہے اس لیے مختلف قاضیوں کے فیصلوں کو کتابی شکل میں جمع کرنے کی ضرورت بھی محسوس نہیں کی گئی۔ اس کے برعکس مختلف اوقات میں گذشتہ فقہا کی رایوں کو مختلف ابواب کے تحت کتابی شکل میں جمع کرنے کی داغ بیل پڑی تاکہ مفتی کو فقہی نظائر کی تلاش میں دشواری نہ ہو۔ اس قسم کا ایک مجموعہ سلاطینِ دہلی کے عہد میں فتاویٰ تاتار خانیہ کے نام سے مرتب ہوا۔ دوسرا مجموعہ اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے میں مرتب ہوا جو ہندوستان میں عام طور سے فتاویٰ عالمگیری اور عالمِ اسلام میں فتاویٰ ہندیہ کے نام سے معروف ہے۔ ان دونوں مجموعوں میں لفظِ فتاویٰ سے یہ غلط فہمی نہ ہونی چاہیے کہ ان کتابوں میں اس وقت کے ہندوستانی علماء کے فتاویٰ جمع کیے گئے ہوں گے۔ درحقیقت ان دونوں مجموعوں میں سے کسی ایک میں بھی ہندوستانی علماء کی رائیں درج نہیں ہیں بلکہ صدرِ اول کے فقہا کی وہ رائیں جمع کی گئی ہیں جو مختلف کتابوں میں بکھری ہوئی تھیں۔ ان کتابوں کو ہرگز ایک ایسا آئنہ نہیں کہا جاسکتا جس میں اس وقت کا ہندوستان نظر آتا ہو۔ ہندوستانی علماء کے فتووں کے ایسے مجموعے جن سے ان کے زمانے کے حالات کی عکاسی ہوتی ہو' ۱۹ ویں اور ۲۰ ویں صدی عیسوی میں مرتب ہونے شروع ہوئے۔ اس تاخیر کی بظاہر وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ ۱۹ ویں صدی سے پہلے نظامِ قضا کے قائم ہونے کی وجہ سے انفرادی طور سے کسی شخص کو مفتی کے پاس جانے کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ ہر قسم کے مسائل کا فیصلہ عدالتوں کے ذریعے ہو جاتا تھا۔ ۱۹ ویں صدی سے ایسٹ انڈیا کمپنی کی عدالتیں جگہ جگہ قائم ہونے لگیں۔ اگرچہ کمپنی نے بہت دنوں تک التزاماً مفتیوں کو باقاعدہ ملازم رکھا تاکہ وہ دائرۂ شریعت میں آنے والے مسائل میں کمپنی کے ججوں کی راہنمائی کرسکیں۔ لیکن ایسا نظر آتا ہے کہ اس زمانے کے مسلمان شرعی مسائل میں رہنمائی کی خاطر التزاماً ایسے علماء کی طرف رجوع کرنے لگے تھے جو کمپنی کی ملازمت میں نہ تھے۔ اس "عدمِ تعاون" کے رجحان سے ایک علمی فائدہ یہ ہوا کہ

لوگوں نے اپنی سہولت کے لیے اپنے "پسندیدہ" آزاد علماء کے جوابات کو مجموعوں کی شکل میں مرتب کر دیا۔ میرے اس خیال کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ اگر ہم ابتدائی ۱۹ ویں صدی کے دو ایسے عالموں کو لیں جن میں سے ایک کمپنی کا ملازم ہو اور دوسرا نہ ہو تو ہمیں اس غیر ملازم عالم کے فتوؤں کا مجموعہ اکثر و بیشتر حالات میں دستیاب ہو جائے گا۔ لیکن ملازم عالم کا کوئی مجموعہ ملنا تقریباً ناممکن ہوگا۔ مثلاً شاہ عبدالعزیز (۱۷۴۶ - ۱۸۲۴) اور مولانا فضل امام خیرآبادی (وفات ۱۸۲۹ء) صدر الصدور ایسٹ انڈیا کمپنی ہم عصر ہیں۔ جہاں تک علمیت کا سوال ہے مولانا فضل امام کو شاہ صاحب سے کم درجے پر نہیں رکھا جا سکتا لیکن آج ہمارے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں ہے جس سے ہم بتا سکیں کہ دہلی کے لوگ مولانا فضل امام سے بھی فتوے حاصل کرتے تھے جبکہ شاہ صاحب کے فتاوے دو جلدوں میں شائع ہو چکے ہیں[۲]۔ اور کہا یہ جاتا ہے کہ شاہ صاحب نے جتنے فتاویٰ دیئے ہیں وہ سب ان دونوں جلدوں میں مذکور نہیں ہیں۔

۲

فتوؤں کے ہندوستانی مجموعوں میں جو ۱۹ ویں اور ۲۰ ویں صدی کی پیداوار ہیں، ہمیں جس قسم کے سوالات و جوابات ملتے ہیں انھیں ہم چار حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

۱- ایمانیات

۲- عبادات

۳- قوانین عائلی

۴- دنیاوی معاملات

قسم اول میں عام طور سے ایسے فتاوے ملتے ہیں جن میں مسئلہ وحدانیت، رسالت، حشر و نشر، وغیرہ پر بحث کی گئی ہے۔ عبادات کے تحت روزہ، نماز، وضو، حج، زکوٰۃ وغیرہ

کا ذکر ملتا ہے۔ تیسری قسم میں شادی، طلاق، خلع، وراثت اور وصیت وغیرہ سے متعلق فتاوے ملتے ہیں۔ چوتھی قسم میں عموماً عصری مسائل پر بحث ہوتی ہے مثلاً ۱۹ویں صدی میں دار الحرب اور دار الاسلام کا قضیہ، نیز مغربی لباس اور مغربی تعلیم کی بحث؛ اور ۲۰ویں صدی میں بینکنگ، لائف انشورنس، کمرشیل انٹرسٹ، فیملی پلاننگ وغیرہ وغیرہ چوتھی قسم کے تحت مذکورہ فتاویٰ کی گوناگونی اور ان کے بظاہر متضاد جوابات کا تقابلی مطالعہ کرنے کے بعد ہم تین اہم نتائج نکال سکتے ہیں۔

۱۔ مسلمان عام طور سے اس بات کے قائل ہیں کہ شریعت اسلامیہ ہر زمانے کے تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

۲۔ کچھ مفتی ایسے ہوتے ہیں جو صدر اول کے فقہا کی رایوں کو فتویٰ نویسی کے لیے معیار کامل تسلیم کرتے ہیں اور ہر نئی چیز کو ابتدا میں بدعت سمجھ کر اُسے ممنوع قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں اور اس وقت تک اپنی رائے پر قائم رہتے ہیں جب تک کہ زمانے کا حکمران کے زمانے کی بدعت کو روایت میں تبدیل نہیں کر دیتا۔

۳۔ کچھ مفتی ایسے ہوتے ہیں جن کی انگلیاں زمانے کی نبض پر ہوتی ہیں اور وہ جامد فقہی روایات کے مقابلے میں اصول افتا کی ایک اور اہم بنیاد استحسان کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں اور اپنے فتووں سے اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ مسلمان عصری مسائل سے آنکھیں چرانے کے بجائے ان سے مثبت طریقے سے عہدہ برآ ہو سکیں۔ اس قسم کے مفتی ہر نئی چیز کو بدعت سمجھنے کے بجائے اس کے افادی پہلوؤں کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔

۔ اصول فقہ میں جس چیز کو استحسان کہا جاتا ہے درحقیقت وہی شے ہے جسے ہم آج کی زبان میں "مفاد عامہ" کہتے ہیں۔ "استحسان" کا تقاضا یہ ہے کہ ایک مفتی کسی مسئلے کا جواب دیتے وقت اس بات کو ذہن میں رکھے کہ اس کا جواب حتی الامکان مفید عام ہو۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ان مفتیوں کے جوابات زمانہ اور حالات کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں

اوران حضرات پر یہ بے جا الزام لگایا جاتا ہے کہ ان کے جوابات میں تضاد ہوتا ہے، حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ دو مفتیوں کے جوابات میں عصری تقاضوں کی تبدیلیوں کے پیشِ نظر یکسانی ضروری نہیں ہے۔

آیئے اس بات کو سمجھنے کے لیے مثال کے طور پر ہم ۱۹ ویں صدی کے ایک بہت ہی اہم مسئلے کو لے لیں۔ کمپنی کے سیاسی اقتدار کے بعد یہ سوال عام طور سے پوچھا جانے لگا تھا کہ ہندوستان دار الحرب ہے یا دار الاسلام۔ شاہ عبد العزیز سے جب بھی اس بارے میں فتویٰ طلب کیا گیا، آپ نے ہندوستان کو دار الحرب قرار دیا۔ دوسری طرف آخرِ صدی میں مولانا عبد الحیٔ فرنگی محلی کے سامنے جب یہی مسئلہ پیش کیا گیا تو ایک موقع پر آپ نے ہندوستان کو دار الاسلام قرار دیا۔ اور دوسرے موقع پر دار الحرب! بظاہر یہ جوابات متضاد ہیں لیکن اگر ہم صرف فتووں ہی تک اپنا مطالعہ محدود نہ رکھیں بلکہ ان سوالات کا بھی مطالعہ کریں جن کے جواب میں یہ "متضاد" فتاوے دیئے گئے تھے تو ہمیں ان فتووں میں تضاد کے بجائے یکسانی نظر آئے گی اور یہ معلوم ہوگا کہ اس خاص موقع پر وہی جواب موزوں ترین ہو سکتا تھا۔

تحریکِ خلافت کے زمانے میں دار الحرب اور دار الاسلام کے مسئلے کو چونکہ خالص سیاسی نقطۂ نظر سے پیش کیا گیا، اس لیے لامحالہ ذہنوں میں یہ بات بیٹھ گئی کہ دار الحرب اور دار الاسلام دو ایسے اصطلاحی الفاظ ہیں جن کا استعمال صرف سیاسی مفہوم میں ہوتا ہے اور کسی ملک کے دار الحرب قرار دینے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ وہاں کے مسلمان اپنی جد و جہد سے یا تو اس ملک کو دوبارہ دار الاسلام بنائیں یا بدرجۂ مجبوری وہاں سے ہجرت کر جائیں۔ اس معہود ذہنی نے ایک دوسری اہم حقیقت نظروں سے اوجھل کر دی کہ دار کی تبدیلی سے کسی ملک کی صرف سیاسی صورت حال ہی میں تبدیلی نہیں آتی بلکہ وہاں کے معاشی ڈھانچے میں بھی ایک نمایاں تبدیلی آجاتی ہے۔ سب جانتے ہیں کہ

شریعت کی رو سے روپیہ قرض دے کر اس پر منافع حاصل کرنا ممنوع ہے لیکن عام طور سے لوگ اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ اسی شریعت کی رو سے دارالحرب میں یہ پابندی باقی نہیں رہتی۔ اس بات کو ذہن میں رکھتے ہوئے اگر ہم شاہ صاحب کے سامنے پیش کیے گئے ان سوالات کا بھی مطالعہ کریں جن کے جواب میں آپ نے ہندوستان کو دارالحرب قرار دیا تھا تو یہ حقیقت منکشف ہوگی کہ ہر استفتا کا محور کوئی نہ کوئی معاشی مسئلہ تھا۔ قریب قریب ہر استفتا میں یہ بات واضح طور پر پوچھی گئی تھی کہ کیا ہندوستان دارالحرب ہے اور اگر دارالحرب ہے تو غیر مسلموں سے سود لینا جائز ہے یا نہیں؛ استفتا میں مقصد کی وضاحت کے باوجود شاہ صاحب نے ہندوستان کو دارالحرب قرار دیا اور یہ فرمایا کہ دارالحرب میں غیر مسلموں سے سود لینا جائز ہے۔[۳] سود کے علاوہ ایک دوسرا اہم مسئلہ ملک کی زراعت سے متعلق تھا جس کا تقاضا تھا کہ ہندوستان کو اس وقت کی صورتِ حال کے مطابق دارالحرب ہی قرار دیا جائے۔ انگریزوں نے ہندوستانیوں سے جو قابلِ زراعت زمینیں چھینی تھیں وہ دوسرے ہندوستانیوں کو ہدیتاً، تحفتاً یا قیمتاً دے رہے تھے اگر اس وقت تک ہندوستان دارالاسلام تھا تو ہندوستان پر انگریزوں کا قبضہ غاصبانہ قرار پاتا اور شرعاً انھیں انتقال آراضی کا حق حاصل نہ ہوتا اور جب بھی انگریز ہندوستان سے واپس جاتے ان کی طرف سے کی ہوئی ہر قسم کی کارروائیاں شرعاً منسوخ سمجھی جاتیں۔ اس صورتِ حال میں پابندِ شرع مسلمان انگریزوں سے زمین حاصل کرنے میں لامحالہ ہچکچاتے کیونکہ ایسی زمینوں کا مستقبل ان کی نظروں میں ناقابلِ یقین ہوتا۔ شاہ صاحب دیکھ رہے تھے کہ انگریزوں کا اقتدار بڑھتا جا رہا ہے اور اگر مسلمانوں کے ذہن سے اس وہم کو دور نہ کیا گیا کہ ہندوستان دارالاسلام ہے اور انگریزوں کو شرعاً انتقال اراضی کا حق حاصل نہیں ہے تو جو ہونی ہے وہ تو ہو کر رہے گی لیکن مسلمان معاشی حیثیت سے ہندوستان میں پس ماندہ ہو کر رہ جائیں گے۔ اس وجہ سے ایک سوال کے

جواب میں آپ نے فرمایا کہ ہندوستان دار الحرب ہے اور انگریزوں سے جائداد یا زمینوں کے قبول کرنے میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے[4]۔

ختم صدی تک آتے آتے ملک کی صورت حال میں خاصی تبدیلیاں آچکی تھیں۔ انگریزوں کا اقتدار مکمل ہوچکا تھا اور اس اقتدار کے نتیجے میں قسم قسم کے نئے مسائل سامنے آئے تھے مثلاً انگریزوں کی ملازمت اور ملازمت کے بعد پنشن کا اصول، انگریزوں کے پاس رکھائی گئی امانتوں کا سود وغیرہ۔ اس پس منظر میں جب مولانا عبدالحئی لکھنوی کے سامنے دارالحرب اور دارالاسلام کے مسئلے کو رکھا گیا تو انھوں نے بیک وقت ہندوستان کو دارالاسلام اور دارالحرب دونوں قرار دیا۔ مثلاً ایک استفتا کے جواب میں جس میں یہ پوچھا گیا تھا کہ ہندوؤں سے سود لینا جائز ہے یا نہیں۔ آپ نے ہندوستان کو دارالاسلام قرار دیا اور سود لینے کی ممانعت کی[5]۔ دوسرے استفتا کے جواب میں جس میں یہ پوچھا گیا تھا کہ انگریزوں کے پاس جو رقمیں امانتاً رکھوائی جاتی ہیں ان پر وہ اصل سے کچھ زیادہ رقم وثیقہ کے نام سے ادا کرتے ہیں، اس مزید رقم کا لینا جائز ہے یا نہیں، مولانا عبدالحئی نے ہندوستان کو دارالحرب قرار دیتے ہوئے رقم کا اضافے کے ساتھ لینا جائز قرار دیا[6]۔ اگر ہم مسئلے کی تہ میں نہ جائیں تو ہمیں یہ بات عجیب سی معلوم ہوگی کہ ایک ہی عالم ایک ہی سوال کے دو مختلف جواب دے رہا ہے۔ کیونکہ ہندوستان کو یا تو دارالاسلام ہونا چاہیے یا دارالحرب، بیک وقت دونوں نہیں ہوسکتا تھا۔ لیکن اگر ہم غور کریں تو یہ حقیقت روشن ہوگی کہ مولانا عبدالحئی کے دونوں جوابات میں اصولِ استحسان کے پیش نظر یکسانی تھی۔ ہندوؤں سے انفرادی حیثیت سے سود لینے اور کسی حکومت کے پاس تجارتی مقاصد کے پیش نظر جمع کرائی ہوئی رقم پر ایک خاص شرح سے منافع میں حصہ دار بننے میں بہت بڑا فرق ہے، اگرچہ بظاہر دونوں کو سود کہا جاسکتا ہے۔ پہلی صورت ایک قومی مرض کی حیثیت اختیار کرسکتی ہے جب کہ دوسری ایک نئے زمانے میں داخل ہونے کا پیش خیمہ ہے۔ اس حقیقت کے پیش نظر

مولانا عبدالحئی کے لیے ضروری تھا کہ وہ پہلی صورت کو ممنوع قرار دیں۔ اور چونکہ ایک مفتی فقہی اصطلاحات کا سہارا لیے بغیر آگے نہیں بڑھ سکتا اس لیے جہاں سود کو ممنوع قرار دینا مقصود تھا آپ نے ہندوستان کو دارالاسلام بتایا اور جہاں ممانعت مقصود نہ تھی اسے دارالحرب کہا۔ بظاہر ہم اسے تضاد کہیں گے لیکن درحقیقت یہ تضاد نہیں ہے بلکہ اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ مذکورہ بالا علماء فتویٰ دیتے وقت اپنے عصری مسائل کے تقاضوں کی رعایت رکھتے تھے اور اس بات کی کوشش کرتے تھے کہ وہ اپنے فتووں کے ذریعے مسلمانوں کو مادّی اور معاشی جد وجہد میں حصہ لینے پر اور دوسری قوموں سے مقابلے میں آگے بڑھنے پر آمادہ کریں۔

فتویٰ لٹریچر کا بغور مطالعہ کرنے پر ایک اور حقیقت جو ہم پر منکشف ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ جوں جوں ہم اپنے زمانے کے قریب آتے جاتے ہیں عام طور سے ہندوستان کے علماء، اصولِ استحسان کو غیر ضروری سمجھ کر عصری مسائل کی طرف سے صرف نظر کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ ۱۹ویں صدی کے برخلاف ۲۰ویں صدی کے فتاویٰ میں "استحسان" کے بجائے فقہی روایات کو زیادہ اہمیت دی گئی ہے، اس تبدیلی کے مختلف اسباب ہیں لیکن ان کی نشان دہی اس مضمون کے موضوع سے باہر ہے۔ بہرحال افتا کی روایت میں یہ اختلاف ایک حقیقت ہے جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً جب ابتدائی ۱۹ویں صدی میں شاہ عبدالعزیز سے مغربی لباس کی حلت وحرمت کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اگر اس لباس کے پہننے سے دل میں غرور پیدا ہوتا ہو تو اس کا پہننا ممنوع ہے ورنہ مغربی لباس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔" دوسرے لفظوں میں وجہِ ممانعت نفس لباس نہیں بلکہ غرور ہے، ظاہر ہے کہ یہ شرط ایک ایسی دودھاری تلوار کی حیثیت رکھتی ہے جس سے نام نہاد " اسلامی لباس " بھی نہیں بچ سکتا۔ آخر ۱۹ویں صدی میں جب یہی سوال مولانا نذیر حسین محدث دہلوی سے کیا گیا تو آپ نے

اگرچہ مغربی لباس کو کھلم کھلا حرام قرار نہیں دیا لیکن اسے نہ پہننے کو مستحسن قرار دیا۔ یہاں تک بھی غنیمت تھا، لیکن یہی فتوی جب ابتدائی ۲۰ ویں صدی میں مولانا محدث کے ایک عالم شاگرد نے اپنے استاد کے دوسرے فتووں کے ساتھ ایک مجموعے کی شکل میں شائع کیا تو اس پر یہ نوٹ بڑھا دیا کہ موجودہ حالات میں تشبّہ کی بنیاد پر مغربی لباس کو حرام سمجھنا چاہیے[9]۔ یہی کچھ انگریزی زبان کے مسئلے میں بھی ہوا۔ شاہ عبدالعزیز نے انگریزی زبان کے سیکھنے میں کوئی شرعی حرج نہیں دیکھا، لیکن ختم صدی تک آتے آتے مختلف وجوہات کے پیش نظر انگریزی زبان اور مغربی تعلیم کی طرف علما کا جو عمومی رویہ رہا، وہ کسی سے پوشیدہ نہیں ہے۔

مذکورہ بالا بحث اس بات کی نشان دہی کرتی ہے کہ ایک مفتی جب استحسان کے اصول کو اپناتا ہے تو وہ شاہ عبدالعزیزؒ اور مولانا عبدالحئی لکھنوی کی نظروں سے مسائل کا مطالعہ کرتا ہے لیکن اگر وہ استحسان کو درخور اعتنا نہیں سمجھتا تو پھر فقہی روایات اسے اس بات پر مجبور کر دیتی ہیں کہ وہ ہر نئی چیز کو بدعت اور نتیجۃً اسے اس وقت تک "ممنوع" سمجھتا رہے جب تک کہ وہ بدعت زندگی کا ایک جزو لاینفک نہ بن جائے۔ مثلاً آج کون سا عالم ہے جو منی آرڈر کے ذریعے روپیہ بھیجنا حرام سمجھتا ہو لیکن جب ہندوستان میں منی آرڈر کا رواج نیا نیا ہوا تھا تو ایک استفتا کے جواب میں اُس وقت کے مشہور عالم، مولانا رشید احمد گنگوہی نے منی آرڈر کے استعمال کو حرام قرار دیا تھا کیونکہ ان کے نقطۂ نظر سے منی آرڈر سے روپیہ بھیجنے کا طریقہ سودی کاروبار کے مماثل تھا[10]!

اس بحث کا مطلب کسی عالم کے طرزِ فکر پر نکتہ چینی نہیں ہے۔ بلکہ صرف یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ افتا میں اگر اصول استحسان کو پیش نظر رکھا جائے تو بہت سے عصری مسائل کا حل شریعت اسلامیہ بآسانی پیش کر سکتی ہے۔ یہ ضرور ہے کہ استحسان سے کام لینے والے مفتی کا طریق فکر اس مفتی سے مختلف ہوگا جس کی نظروں میں فقہی روایات سے انحراف کجروی کے برابر ہے۔ اس موقع پر یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ اصول استحسان پر

عمل کرنے والے مفتی بھی فقہی روایات ہی کو سامنے رکھ کر فتوی دیتے ہیں۔ اگر وہ ایسا نہ کریں تو ان کے جواب کو فتوے کی حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ مگر یہ امر واقعہ ہے کہ ان کی نظر روایت کے الفاظ سے زیادہ ان کے مضمر معانی پر ہوتی ہے۔

ایسا نہیں ہے کہ اصول استحسان کو برتنے کی روایت اب بالکل ہی ختم ہو چکی ہے۔ اب بھی وقت پڑ جانے پر علما اس اصول کا سہارا لیتے ہیں لیکن کچھ اس معذرتی انداز کے ساتھ کہ اس سے کوئی صحت مند روایت قائم نہیں ہو پاتی ہے۔ اس رجحان کو سمجھنے کے لیے ہم انشورنس کے مسئلے کو لیتے ہیں۔ انشورنس موجودہ زندگی کا جزو لاینفک بن چکا ہے لیکن علما کرام اسے "جوا" سمجھتے ہوئے اب تک حرام قرار دیتے آئے ہیں۔ مگر ۱۹۶۲ء میں مجلس تحقیقات شرعیہ، دارالعلوم ندوۃ العلما لکھنؤ نے اس مسئلے پر ازسر نو سوچ بچار کرنے کا فیصلہ کیا۔ مختلف علما کے پاس اس مفہوم کا ایک سوال نامہ روانہ کیا گیا کہ "موجودہ صورتِ حال" میں انشورنس کو جائز سمجھا جا سکتا ہے یا نہیں۔ یہ سوال نامہ ہندوستان اور پاکستان میں مختلف مکاتیب فکر سے تعلق رکھنے والے علما کے پاس بھیجا گیا۔ اچھی خاصی تعداد نے تو سوال نامے کا کوئی جواب ہی نہیں دیا، صرف گیارہ علما کے جوابات موصول ہوئے جن میں سے پانچ علما نے بعض شرائط کے ساتھ انشورنس کو جائز قرار دیا تھا اور چھ علما نے اسے بالکلیہ حرام لکھا تھا۔ موافق اور مخالف آرا پر بحث کرنے کے لیے آخر کار مجلس کی ایک میٹنگ ہوئی جس میں موجود علما نے ان عالموں کی رائے کے حق میں فیصلہ دیا جو انشورنس کے موافق تھے۔ اس طرح ۱۹۶۵ء میں مجلس تحقیقات شرعیہ نے متعدد اکابر کا حوالہ دیتے ہوئے اعلان کیا کہ "ضرورتِ شدیدہ کے پیشِ نظر اگر کوئی شخص اپنی زندگی یا اپنے مال یا اپنی جائداد کا بیمہ کرائے تو مذکورۂ بالا ائمہ کرام کے قول کی بنا پر شرعاً اس کی گنجایش ہے۔" عام طور سے لوگ یہ سمجھیں گے کہ جب مجلس نے انشورنس کو جائز قرار دے دیا ہے تو پھر اب اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ یہ اسی صورت میں ہو سکتا تھا کہ علما کرام اجتماعی طور سے

طے کر دیتے کہ استحسان کو افتا کی اصل بنیاد سمجھا جائے۔ جب تک ایسا نہیں ہوگا اس وقت تک روایت کے پابند مسلمان مجلس کے فتوے کے باوجود انشورنس کو حرام ہی سمجھتے رہیں گے کیونکہ مجلس کا فیصلہ ابھی تک "روایت" نہیں بن سکا ہے۔ مثلاً مجلس تحقیقات شرعیہ، دارالعلوم ندوۃ العلما کے فتوے کے ۴ سال کے بعد بھی اسی دارالعلوم کے سرکاری مفتی نے ایک استفتا کے جواب میں لائف انشورنس کو حرام قرار دیا ہے۔[۱۲]

بہر حال اگر ہم پوری بحث کو سمیٹنا چاہیں تو مختصراً یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب تک دنیا قائم ہے، ہر روز نئے مسائل پیش آتے رہیں گے اور عام طور سے مسلمانوں کا جو قومی اور ملّی مزاج بن چکا ہے اس کے پیش نظر یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ہر نئے مسئلے میں شرعی رہنمائی کے لیے علما کی طرف رجوع کرتے رہیں گے۔ اگر علما کرام ایسے موقعوں پر فقہ اسلامی کے فراموش کردہ اصول استحسان کو افتا کی بنیاد بنا لیں تو آج ہمیں "اسلام" اور "عصر جدید" میں جو فرضی خلیج نظر آ رہی ہے وہ کل شاید تلاش کرنے پر بھی نہ ملے۔

حوالہ جات

۱۔ خلافت عثمانی (ترکی) میں بھی اسی انداز پر استفتا اور فتوے کی عبارتیں لکھی جاتی تھیں۔ ملاحظہ ہو، انسائی کلوپیڈیا آف اسلام "مقالہ" فتویٰ"

۲۔ ابتدائی ۱۴ ویں صدی ہجری (آخر ۱۹ ویں صدی عیسوی) میں مطبع مجتبائی دہلی کے مالک مولوی عبدالاحد کو یہ خیال پیدا ہوا کہ شاہ صاحب کے جتنے بھی فتاوے دستیاب ہو سکیں انھیں ایک مجموعے کی شکل میں شائع کر دیا جائے۔ انھوں نے حتی الامکان تمام فتاویٰ کو جمع کرایا اور اپنے زمانے کے مشہور علما کی تصحیح کے بعد انھیں ۲ جلدوں میں اپنے ہی مطبع سے مجموعہ فتاویٰ عزیزی (فارسی) کے نام سے شایع کیا۔ پہلی جلد ۱۳۱۱ھ (۱۸۹۳ء) اور دوسری جلد ۱۳۱۴ھ (۱۸۹۶ء) میں شائع ہوئی۔ ان دونوں جلدوں میں شاہ صاحب کی ہر وہ تحریر جو مرتبین کی نظروں میں فتویٰ معلوم ہوئی جمع کر دی گئی۔ مثلاً انھیں صفحات میں شاہ صاحب کے بیان کردہ بہت سارے تفسیری نکات اور چند ایک ایسے خطوط بھی ملتے ہیں جو انھوں نے اپنے دوستوں، شاگردوں اور ہم عصروں کو کسی علمی مسئلے پر لکھے تھے۔ دونوں جلدیں

کے شروع میں ایک مجمل سی فہرست مضامین بھی ہے لیکن درحقیقت کتاب کی ترتیب میں کسی قسم کا بھی اصول پیش نظر نہیں رکھا گیا ہے۔ اصل فارسی کتاب کا اُردو ترجمہ بھی ۲ جلدوں میں شائع ہو چکا ہے۔

۳۔ ملاحظہ ہو "فتاویٰ عزیزی" (فارسی) جلد ۱، ص ۳۳-۳۴۔

۴۔ ایضاً۔ جلد ۱، ص ۱۶۲-۱۶۳۔ (۱۹ صدی کے ہندوستان کے دار الحرب یا دار الاسلام ہونے کے سلسلے میں ملاحظہ ہو مصنف کا مضمون " انیسوی صدی کے ہندوستان کی ہیئت شرعی: شاہ عبدالعزیزؒ کے فتاوائے دار الحرب کا ایک عملی تجزیہ " ماہنامہ برہان دہلی۔ جلد ۶۳، نمبر ۴، اکتوبر ۱۹۶۹ء۔ ص ۲۲۱-۲۴۳۔

۵۔ مجموعہ فتاویٰ مولانا محمد عبدالحئی فرنگی محلی لکھنوی، مطبوعہ مطبع شوکت اسلام، لکھنؤ۔ طبع سوم ۱۳۰۹ھ۔ جلد سوم۔ ص ۹۵۔ (جلد اول، ۱۳۰۷ھ، ص ۲۹۸ پر بھی ایک سوال کے جواب میں مولانا فرماتے ہیں "مخفی نماند کہ بلادِ ہند کہ در قبضہ نصاریٰ اند دار الاسلام ہستند۔"

۶۔ ایضاً۔ جلد سوم، ص ۹۵۔

۷۔ مجموعہ فتاویٰ عزیزی

۸۔ فتاویٰ نذیریہ، مجموعہ فتاویٰ مولانا نذیر حسین محدث دہلوی۔

۹۔ ایضاً۔

۱۰۔ فتاویٰ رشیدیہ مرتبہ سبحان احمد، کراچی، بلا تاریخ، ص ۴۳۰۔

۱۱۔ ملاحظہ ہو " تجویز مجلس تحقیقات شرعیہ، متعلق انشورنس " شائع کردہ (مولانا) محمد اسحاق سندیلوی ندوی کنوینر مجلس تحقیقات شرعیہ دار العلوم ندوۃ العلما، لکھنؤ ص ۱۱۔ (نوٹ: " ضرورت شدیدہ " کی تعریف مجلس نے حسب ذیل الفاظ میں کی ہے۔ " .... ضرورت شدیدہ سے مراد یہ ہے کہ جان یا اہل و عیال یا مال کے ناقابل برداشت نقصان کا اندیشہ قوی ہو۔ "ضرورت شدیدہ" موجود ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ مجلس کے نزدیک مبتلیٰ بہ کی رائے پر منحصر ہے، جو خود کو عند اللہ جوابدہ سمجھ کر علما کے مشورے سے قائم کرے۔" ایضاً، ص ۱۱)

۱۲۔ ملاحظہ ہو پندرہ روزہ تعمیر حیات، دار العلوم ندوۃ العلما لکھنؤ، ۱۰ ر دسمبر ۱۹۶۹ء

رودادِ اجلاسِ ششم

آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس

منعقدہ اعظم گڑھ

عبداللطیف صاحب اعظمی

آج کل جہاں اور علوم وفنون کی تحقیق و مطالعے کے لیے بہت سے ادارے مفید خدمات انجام دے رہے ہیں، وہاں اسلامی علوم وفنون کی تحقیق و مطالعے کی طرف بھی خاصی توجہ کی گئی ہے اور دنیا کے مختلف حصوں میں متعدد تحقیقاتی ادارے نظر آتے ہیں۔ ہندوستان میں حیدرآباد کا دائرۃ المعارف، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کا انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز اور دہلی کا انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز اسی مقصد سے قائم کیے گئے ہیں۔ کچھ عرصے سے اس کی ضرورت محسوس ہورہی تھی کہ مختلف تحقیقی کام کرنے والے اداروں اور افراد میں رابطہ پیدا کیا جائے۔ تاکہ وہ آپس میں تبادلۂ خیال اور وقت کے اہم اسلامی مسائل پر غور وفکر کرسکیں۔ چنانچہ مسلم یونیورسٹی کے انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے

ڈائرکٹر ڈاکٹر عبدالعلیم صاحب کی کوششوں اور دوسرے اساتذہ کے تعاون سے ۱۹۵۸ء میں آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کی بنیاد رکھی گئی اور اس کا یہ مقصد طے پایا کہ :

" اسلام کے ساتھ جو تہذیب اور علوم و فنون وجود میں آئے یا جنھوں نے اس کے زیرِ اثر ترقی کی، ان سے لوگوں میں دلچسپی پیدا کرنا اور ان کے بارے میں تحقیق کرنا! "

اس کے لیے حسبِ ذیل ذرائع طے پائے :

۱۔ ملک کے مختلف حصّوں میں ہر دو سال کے بعد ایک کانفرنس منعقد کرنا۔

۲۔ نمائشیں اور سمپوزیم کرنا۔

۳۔ کانفرنس کی کارروائیاں شائع کرنا۔

۴۔ مصادر اور مآخذ کی وقتاً فوقتاً فہرستیں اور انڈکس شائع کرنا۔

۵۔ محققین کو معلومات بہم پہنچا کر ان کے کام میں مدد کرنا۔

۶۔ ہندوستان اور بیرونِ ہند کے محققین اور عالموں سے رابطہ پیدا کرنا۔

اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ کانفرنس کے مقاصد میں کامیابی حاصل کرنے کے لیے مذکورۂ بالا تمام امور بہت مفید اور ضروری ہیں، مگر نہ جانے کن مشکلات اور مجبوریوں کی بنا پر اب تک صرف پہلے طریقے پر عمل ہو سکا ہے، یعنی ہر دو سال کے بعد ایک کانفرنس ہو جایا کرتی ہے۔ اب تک اس کانفرنس کے جو اجلاس منعقد ہوئے ہیں، ان کی تفصیل حسبِ ذیل ہے :

---

(1) The object of the Conference shall be to promote interest and research in all aspects of culture and branches of learning which either originated with Islam or developed under its influence.

۱۔ پہلا اجلاس ، جنوری ۱۹۵۸ء میں علی گڑھ میں۔ صدر: ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی

۲۔ دوسرا اجلاس ، ۱۹۶۰ء میں علی گڑھ میں۔ صدر: جناب آصف علی اصغر فیضی

۳۔ تیسرا اجلاس ، ۱۹۶۲ء میں علی گڑھ میں۔ صدر: ڈاکٹر عبدالمعید خاں

۴۔ چوتھا اجلاس ، ۱۹۶۴ء میں حیدرآباد میں۔ صدر: ڈاکٹر تاراچند

۵۔ پانچواں اجلاس، اکتوبر ۱۹۶۷ء میں جامعہ ملیہ اسلامیہ میں، صدر: مولانا امتیاز علی عرشی

(اصولاً پانچواں اجلاس ۱۹۶۶ء میں ہونا چاہیے تھا، مگر کسی مجبوری کی وجہ سے اس سال نہ ہو سکا)

چھٹا اجلاس ۳۰ر اور ۳۱ر دسمبر ۱۹۶۹ء کو دارالمصنفین اعظم گڑھ میں منعقد ہوا، جس کے صدر ہمدرد دواخانے کے متولی اور انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے ڈائرکٹر حکیم عبدالحمید دہلوی تھے۔ اس اجلاس میں پورے ملک سے ۵۵ نمایندوں نے شرکت کی۔ اور دارالمصنفین کی کوشش کی وجہ سے غالباً پہلی بار علماے دین کی اچھی خاصی تعداد شریک ہوئی، ورنہ عام طور پر علماے کرام ایسے جلسوں میں شرکت نہیں کرتے۔ اعظم گڑھ میں عربی مدارس کی تعداد بہت زیادہ ہے، اس لیے مقامی عالموں کی تعداد خاصی تھی۔ شرکا میں مولانا عبدالماجد دریا آبادی اور مولانا ابوالحسن علی ندوی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، مولانا دریا آبادی کی شرکت محض تبرکاً رہی۔ وہ صرف افتتاحی جلسے میں شریک ہوئے، ضعف اور صحت کی خرابی کی وجہ سے کسی اور جلسے میں شرکت نہ کر سکے۔ مگر مولانا ابوالحسن علی ندوی نے نہ صرف کانفرنس کا افتتاح فرمایا بلکہ مختلف تقریبوں میں اظہارِ خیال بھی کیا۔ دوسرے علما کا جنھوں نے کانفرنس میں حصہ لیا آیندہ زیرِ بحث موضوعات اور مسائل کے سلسلے میں ذکر آئے گا۔ اسی طرح عام محققین اور ادیب بھی اچھی خاصی تعداد میں شریک تھے اور انھوں نے مختلف موضوعات پر اظہارِ خیال کیا۔ مگر "اسلام اور عصرِ جدید" کی مناسبت سے میں اس وقت صرف علومِ اسلامیہ کے مباحث کا خلاصہ پیش کرنا چاہتا ہوں، اس لیے ان نمایندوں کا جنھوں نے

ادبی مسائل اور شخصیات پر مقالے پڑھے تھے اس مضمون میں ذکر نہیں آیا ہے۔

اعظم گڑھ کی علمی خدمات

یہ اجلاس چونکہ اعظم گڑھ میں منعقد ہوا تھا، اس لیے اس کی علمی اور اسلامی خدمات کی طرف توجہ دلانا لازمی تھا۔ سب سے پہلے دارالمصنفین کے ناظم اعلیٰ مولانا حاجی شاہ معین الدین ندوی نے اپنے خطبۂ استقبالیہ میں اعظم گڑھ کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا :

"وہ اگرچہ بعض حیثیتوں سے اس صوبے کا پسماندہ خطّہ ہے، لیکن شیراز ہند جونپور کی قربت کے اثر سے ہمیشہ سے اہلِ علم و کمال کا مرکز رہا ہے۔ اس کے قصبات چریا کوٹ، گھوسی اور سرائے میر میں بڑے بڑے علماء و مشائخ پیدا ہوئے، ملّا محمود جونپوری صاحب شمسِ بازغہ، مولانا عنایت رسول چریا کوٹی، استاذ العلماء مولانا فاروق چریاکوٹی، ترجمان القرآن مولانا حمید الدین فراہی، متکلم اسلام مولانا شبلی آسمانِ علم کے مہر و ماہ تھے۔ ان میں مولانا شبلی کی حیثیت نیّرِ تاباں کی تھی، جن کی ضیا پاشی سے پورا ہندوستان منوّر ہوا، انھوں نے پورا نظامِ شمسی قائم کر دیا تھا، جو ان کی دکھائی ہوئی روشنی میں اب تک علم و فن کی خدمت میں مصروف ہے۔ مولانا شبلی کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اسلامی علوم و فنون پر تلاش و تحقیق کی نئی راہ نکال دی اور اہلِ علم میں اس کا ذوق پیدا کر دیا، جس پر اس راہ کے رہرو آج تک گامزن ہیں۔ مولانا شبلی کی عظمت عرب و عجم تک میں مسلّم تھی، جس پر ان کی تصانیف کے عربی، فارسی اور ترکی ترجمے شاہد ہیں۔"

اس کے بعد صدرِ کانفرنس حکیم عبدالحمید صاحب نے اپنے خطبے میں فرمایا :

"اس چھوٹے سے شہر اعظم گڑھ اور اس کے اطراف کے لوگوں نے دین اور علم و ادب

کی جو خدمت کی ہے، وہ ہمارے بڑے بڑے شہروں میں بھی نہ ہو سکی۔ علامہ شبلی اور مولانا سلیمان ندوی کے علاوہ اس خطے سے چریاکوٹ، مبارک پور، محمد آباد اور ولید پور کے مشاہیر اور مولانا حمید الدین فراہی، مولانا عبد السلام ندوی اور اقبال سہیل جیسے عالم اور ادیب ابھرے، ان علما کے فیوض اب تک اعظم گڑھ اور اس کے اطراف کے مدرسوں کی صورت میں جاری ہیں۔ ہمیں اس وقت مدرستہ الاصلاح سرائے میر اور مئو ناتھ بھنجن کے مفتاح العلوم، دار العلوم اور مدرسہ فیض عام اپنی گراں قدر علمی خدمات کی وجہ سے خاص طور پر یاد آرہے ہیں۔ لادینیت کے پھیلتے ہوئے اندھیرے میں یہ مدرسے آج بھی ایک وسیع دائرے کو اپنی دینی و علمی خدمت سے روشن کیے ہوئے ہیں۔"

مولانا شبلی کے شاگردِ رشید اور دار المصنفین کے اہم رفیق مولانا عبد السلام ندوی کا شاہ صاحب کے خطبے میں ذکر نہیں آیا تھا، حالانکہ وہ اعظم گڑھ کی اہم شخصیتوں میں سے ہیں۔ لیکن حکیم عبد الحمید صاحب نے ان کا ذکر کرکے اس کی تلافی کر دی، مگر افسوس کہ اعظم گڑھ کی ایک علمی شخصیت کا کسی خطبے میں بھی ذکر نہیں آیا، یعنی مولانا حافظ محمد اسلم جیراجپوری مرحوم کا۔ مرحوم نے تاریخِ اسلام پر کافی کام کیا ہے اور قرآن پر بھی ان کی وسیع اور گہری نظر تھی، مرحوم کی تاریخ الامت اس قدر مقبول ہوئی، جتنی تاریخِ اسلام پر اردو کی کوئی اور کتاب نہیں ہو سکی۔ یہ صحیح ہے کہ بعض اسلامی مسائل میں ان کی رائے جمہور علما کے خلاف تھی اور یہ بھی صحیح ہے کہ رفقاء دار المصنفین کے ان سے شدید اختلافات تھے، مگر ان کی علمی خدمات کا تقاضا تھا کہ اس علمی اجتماع کے موقع پر ان کو ضرور یاد کیا جاتا۔

اجلاس کے ابتدائی اور افتتاحی جلسے میں تین خطبے پڑھے گئے۔ (۱) خطبۂ استقبالیہ (۲) خطبۂ افتتاحیہ (۳) خطبۂ صدارت۔ اس کے علاوہ مقامی سکریٹری جناب صباح الدین عبد الرحمان صاحب نے مہمانوں کا شکریہ ادا کرتے وقت بہت اچھی تقریر کی اور کانفرنس

کے جوائنٹ سکریٹری ڈاکٹر سید مقبول احمد صاحب نے کانفرنس کی اہمیت اور خدمات پر مفید روشنی ڈالی۔ ہم ذیل میں تینوں خطبوں کے اہم اور ضروری اقتباسات پیش کرتے ہیں۔

خطبۂ استقبالیہ

شاہ معین الدین صاحب ندوی نے ہندوستانی مسلمانوں کی علمی خدمات کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: "ہندوستان ایک زمانے تک اسلامی تہذیب و ثقافت کا مرکز رہ چکا ہے اور اُسے بعض ایسی خصوصیات حاصل تھیں، جو کسی اسلامی ملک کو حاصل نہ تھیں، یہاں کے سلاطین و امراء کی فیاضی اور قدردانی سے مختلف اسلامی ملکوں خصوصاً وسط ایشیا کے تمام علمی مرکزوں عراق و ایران سے لے کر ترکستان بلکہ حجاز تک کے علماء کھنچ کھنچ کر ہندوستان میں جمع ہو گئے تھے اور دلّی، جونپور اور دوسرے پایہ تخت رشک بغداد اور قرطبہ بن گئے تھے، جن کی نظیر کسی دوسرے اسلامی ملک میں نہیں مل سکتی۔"

ان علما نے علم و فن اور اسلام کی جو خدمات انجام دیں، ان سب کا تذکرہ ممکن نہیں تھا، اس لیے شاہ صاحب نے ہر فن کے کچھ نامور علما کے صرف ناموں کی فہرست پیش کی، جو اچھی خاصی طویل ہے۔ اس کے بعد ہندوستان کے ان علمی اداروں کا ذکر کیا، جنھوں نے اسلامی علوم کی مفید خدمت کی ہے۔ موصوف نے فرمایا: "ان میں سب سے قدیم ایشیاٹک سوسائٹی بنگال ہے، جس نے مختلف فنون کی عربی اور فارسی کی بڑی اہم کتابیں شائع کیں۔ موجودہ اداروں میں دائرۃ المعارف حیدرآباد سب سے زیادہ خدمت انجام دے رہا ہے۔ اس نے قدماء کی ہر علم و فن کی سیکڑوں نادر و نایاب کتابیں شائع کیں۔ ائمۂ احناف اور فقہ حنفی کی قدیم اہم کتابوں کی اشاعت اور احیاء معارفِ نعمانیہ حیدرآباد کا کارنامہ ہے، مجلس علمی ڈابھیل بھی اس سلسلے میں مفید کام کر رہی ہے، اس سلسلے میں نولکشور پریس کا نام بھی لینا ضروری ہے۔ اس نے تنہا

اسلامی علوم و فنون کی اتنی کتابیں شائع کیں، جس کی مثال ہندوستان کیا کسی اسلامی ملک میں بھی نہیں مل سکتی۔ گو اس کی مطبوعات صحت اور طباعت کے لحاظ سے ناقص ہیں، لیکن یہ اس کا بڑا کارنامہ ہے کہ اس نے اس ذخیرے کو چھاپ کر ہمیشہ کے لیے محفوظ کر دیا۔ دلی اور لکھنؤ کے اور مطابع نے بھی بہت سی کتابیں شائع کیں، دار المصنفین نے اپنی پچاس سالہ زندگی میں جو بُری بھلی خدمت انجام دی ہیں، وہ آپ کے سامنے ہیں۔ اس نے اُردو کے علاوہ عربی کی چند اہم کتابیں بھی شائع کیں۔ اس سلسلے میں مجلس تحقیقات و نشریاتِ اسلام دار العلوم ندوۃ العلما، کا بھی ذکر ضروری ہے، گو اس کی عمر چند سال سے زیادہ نہیں ہے، لیکن اس مختصر مدت میں اس نے اُردو، عربی اور انگریزی میں متعدد و مفید کتابیں شائع کیں۔ اس اجلاس کے محترم صدر جناب حکیم عبد الحمید صاحب نے، جن کا قدم ہر اچھے کام میں آگے رہتا ہے، اسلامیات کی تحقیقات کا ایک ادارہ قائم کیا ہے۔"

موصوف نے اس موقع پر اسلام اینڈ ماڈرن ایج سوسائٹی کا شاید اس لیے ذکر نہیں کیا کہ اس کے قیام کو بہ مشکل ایک سال ہوا ہے۔ مگر اس نے جس اہم کام کی ذمہ داری لی ہے، اس کی بنا پر بالکل نظر انداز کر دینا بھی مناسب نہیں تھا۔ اس وقت مسلمانوں کی اسلامی زندگی میں تعطل اس لیے پیدا ہو گیا ہے کہ وہ نئے مسائل کو اسلامی احکام اور تعلیمات کی روشنی میں حل کرنے سے قاصر رہے ہیں۔ اس سوسائٹی کے سامنے منجملہ اور مقاصد کے ایک اہم مقصد یہ ہے کہ "اسلامی تعلیم اور اسلامی تہذیب کے ان پہلوؤں پر بحث جو مسلمانوں کے، ہندوستان کے اور دنیا کے اہم ترین مسائلِ حاضرہ کے حل کرنے میں مدد دے سکتے ہیں۔" آج اسلام اور مسلمان بدلتے ہوئے زمانے کے نئے مسائل سے دوچار ہوتے رہتے ہیں، ان کا ایسا حل، جس سے نیا ذہن مطمئن ہو سکے اور مسلمان دین اور دنیا دونوں میں سرخرو ہو سکیں، وقت کی بہت بڑی ضرورت ہے اس لیے ہمیں ایسے ادارے کا جیسا اسلام اینڈ ماڈرن ایج سوسائٹی ہے، خیر مقدم کرنا چاہیے

میں نے عام طور پر دیکھا ہے کہ علمائے کرام مستشرقین کے بارے میں بہت ہی خراب رائے رکھتے ہیں اور ان کو بے تامل بغیر کسی استثنا کے، معاندینِ اسلام کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔ مجھے حیرت بھی ہوئی اور خوشی بھی کہ مولانا شاہ معین الدین صاحب نے ان کی اسلامی خدمات کا اعتراف کیا اور سراہا۔ انھوں نے فرمایا:

"آخر میں مستشرقین کے متعلق بھی کچھ کہنا ضروری ہے، ان کے خدمات کا اعتراف نہ کرنا ناسپاسی ہوگی۔ انھوں نے اسلامی علوم و فنون کی بڑی خدمت کی ہے جو خود مسلمانوں سے بھی نہ ہوسکی، انھوں نے مختلف علوم و فنون کی سیکڑوں نادر و نایاب کتابیں جن کے دیکھنے کو آنکھیں ترستی تھیں اور جن کے نام صرف کتابوں میں ملتے تھے، تلاش کرکے بڑی محنت سے تحقیق اور تصحیح و تحشیہ کے پورے اہتمام کے ساتھ شائع کیں۔"

اس کے بعد موصوف نے تاریخ، جغرافیہ اور دوسرے علوم کی ان کتابوں کی ایک طویل فہرست دی ہے، جو مستشرقین کی کوششوں سے شائع ہوئی ہیں، مگر اس اعتراف اور تعریف کے بعد فرماتے ہیں:

"لیکن اسی کے ساتھ بعض مستشرقین نے مختلف سیاسی اور مذہبی اسباب کی بنا پر مذہب اسلام اور اسلامی تہذیب و ثقافت کی بڑی غلط تصویر پیش کی، انگریزوں نے اپنے سیاسی مصالح کی بنا پر اسلامی ہند کی تاریخ کو جس طرح بگاڑا، اس سے ہم سب واقف ہیں۔ بعض ہندوستانی اہلِ قلم نے، جن کا ذہن مسلمانوں کی طرف سے صاف نہ تھا، مستشرقین کی تقلید کی، جس سے ملک کو بڑا نقصان پہنچ رہا ہے۔ ہندوستان کی آزادی سے پہلے بعض ہندو مورخین نے بہت اچھی تاریخیں لکھیں، لیکن ۱۹۴۷ء کے بعد مسلمانوں کے خلاف زہریلی کتابوں کا ایک مستقل سلسلہ شروع ہوگیا، جس سے نصاب کی کتابیں بھی محفوظ نہیں۔ اس سے تنہا مسلمانوں کو نہیں بلکہ پورے ملک کو نقصان پہنچ رہا ہے، اس لیے نہ صرف

علمی و تحقیقی بلکہ قومی و ملکی مفاد کے نقطۂ نظر سے بھی ان غلط فہمیوں کے ازالے اور تعمیری نقطۂ نظر سے صحیح تاریخیں لکھنے کی ضرورت ہے۔"

بعض مستشرقین اور ہندوستان کے غیر مسلم مورخین کی اس خطبے کے آخر میں شکایت کی گئی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ شکایت بالکل بجا ہے لیکن اگر مثال کے طور پر چند کتابوں کے جو خاص طور پر قابلِ اعتراض ہیں، نام بھی دے دیئے گئے ہوتے تو یہ شکایت مدلّل ہو جاتی اور مجھ جیسے ناواقف لوگوں کو ان کے شر سے محفوظ رہنے میں آسانی ہوتی۔

افتتاحی تقریر

خطبۂ استقبالیہ کے بعد مولانا ابوالحسن علی ندوی نے کانفرنس کا افتتاح فرمایا۔ موصوف نے زبانی تقریر کی، جس کے میں نے اسی وقت نوٹ لے لیے تھے بعد میں یہ تقریر اخبارات میں بھی شائع ہوئی ہے اور مجھے معلوم ہوا ہے کہ اسے خود مولانا نے املا کرایا ہے، اس لیے اس کے مصدقہ ہونے میں کسی شک و شبہہ کی گنجایش نہیں ہے۔ خطبۂ استقبالیہ میں ہندوستانی مسلمانوں کی علمی اور اسلامی خدمات کے متعلق جو تفصیلات بیان کی گئی ہیں، ان کا ذکر کرتے ہوئے مولانائے محترم نے فرمایا کہ:

"آٹھویں صدی کے بعد علمی و فکری اعتبار سے عالمِ اسلام پر ایک اضمحلال سا طاری ہو گیا، اس دور میں دماغ تھکے تھکے اور دل بجھے بجھے نظر آتے ہیں، افکار میں کوئی جدّت اور اچھوتاپن اور تصنیفات میں کوئی نیا خیال عام طور پر نظر نہیں آتا۔ مقدمۂ ابن خلدون کے علاوہ کوئی ایسی تصنیف نظر نہیں آتی جس میں اجتہادی شان ہو اور جدّتِ فکر اور ندرتِ خیال نمایاں ہو، البتہ فنِ حدیث جو اُس وقت مسلمانوں کا محبوب ترین موضوع تھا، اس سے مستثنیٰ ہے۔ اس فن میں فتح الباری جیسی عظیم الشان

تصنیف اسی دور کی پیداوار ہے۔"

مولانا نے فرمایا کہ اس ذہنی اضمحلال اور انحطاط و تنزل کا اصل سبب تاتاریوں کے حملے کو سمجھا جاتا ہے، مگر اس کے اسباب اس سے زیادہ گہرے ہیں، جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ یہ ایک مستقل موضوع ہے، جس پر ابھی کام کرنے کی ضرورت ہے، مگر قابلِ ذکر اور قابلِ غور بات یہ ہے کہ جب عالمِ اسلام ذہنی اضمحلال و انحطاط کا شکار تھا، ہمارے ملک کی حالت اس سے مختلف تھی۔ یہاں آٹھویں صدی کے بعد بھی ایسی شخصیتیں پیدا ہوئیں جن کے یہاں جدّتِ فکر اور اقبال کے الفاظ میں "جرأت اندیشہ" پائی جاتی ہے، ملّا محمود جونپوری، حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی، ان کے نامور فرزند شاہ رفیع الدین اور ان کے پوتے شاہ اسمٰعیل شہید، نیز مولانا محمد قاسم نانوتوی کے یہاں نئے مضامین ملتے ہیں۔ اسی طرح علوم و معارف باطنی کے سلسلے میں شیخ شرف الدین یحییٰ منیری، شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کے مکتوبات کی نظیر پورے اسلامی کتب خانے میں نہیں ملتی۔ دوسرا قابلِ لحاظ پہلو یہ ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں نے اپنی صلاحیتیں اور توانائیاں محض دینی علوم تفسیر، حدیث و فقہ ہی پر صرف نہیں کیں بلکہ انھوں نے عربی لغت و زبان اور علوم بلاغت کے ذخیرے میں بھی قابلِ قدر اضافہ کیا۔ ان کی یہ جرأت قابلِ داد ہے کہ انھوں نے عربی معاجم (لغت) میں بھی اپنی قابلیت اور تفوق کا ثبوت دیا۔ یہ حقیقت ہے کہ عربی معاجم کے ابتدائی مآخذ میں "العباب الزاخر" بھی ہے جو ایک ہندوستانی علامہ صغانی لاہوری کی تصنیف ہے، یہ حیرت کی بات ہے کہ قاموس کی شرح لکھنے کا خیال ایک ہندوستانی عالم کو آیا۔ یہ بہت کم لوگوں کو معلوم ہے، حتیٰ کہ ہندوستانی فاضلوں کو بھی اس کا علم نہیں کہ عرب کے مشہور اور مستند لغت "القاموس" کی شرح "تاج العروس" کے مصنف علامہ مرتضیٰ، جن کو زبیدی کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، ہندی نژاد اور بلگرام کے سادات خاندان کے چشم و چراغ تھے، یہ شرح دس جلدوں پر اور باریک مصری

ٹائپ کے پانچ ہزار صفحات پر مشتمل ہے، ملّا محمود جونپوری کی کتاب "الفرائد" اور دورِ آخر میں مولانا حمید الدین فراہی کی کتاب "جمہرۃ البلاغۃ" میں نئے خیالات اور مجتہدانہ فکر نظر آتا ہے۔ فلسفۂ لغت بڑا نازک فن ہے، جو اصل زبان ہی کا حصہ ہے، لیکن اس فن میں جسٹس کرامت حسین کی کتاب "فقہ اللسان" عرب کے ادیبوں کی نظر میں بھی بڑی وقعت رکھتی ہے۔ مولانا محمود حسن خاں ٹونکی نے "معجم المصنفین" تن تنہا لکھ کر وہ کارنامہ انجام دیا ہے جو ایک اکیڈمی انجام دے سکتی تھی۔ یہ کتاب ساٹھ جلدوں اور بیس ہزار صفحات پر مشتمل ہے اور اس میں چالیس ہزار اشخاص کا تذکرہ ہے۔ اس کے بعد مولانائے محترم نے علومِ اسلامی کے مطالعے میں معروضیت کے مسئلے پر اظہارِ خیال فرمایا، جس کا ہم اسی مضمون میں کسی اور جگہ ذکر کریں گے۔

خطبۂ صدارت

مولانا ندوی کی افتتاحی تقریر کے بعد صدرِ جلسہ جناب حکیم عبدالحمید دہلوی نے اپنا خطبۂ صدارت پڑھا۔ موصوف نے شروع ہی میں مستشرقین کی اسلامی اور مشرقی علوم و فنون کی خدمات کا تفصیل سے ذکر کیا۔ انھوں نے فرمایا :

"اقوامِ مغرب کی مشرقیات اور اسلامیات سے دلچسپی بھی خاصی پرانی ہے اور ان کے بڑے بڑے فاضلوں نے مشرق کے علوم و فنون میں تحقیق کے بڑے بڑے کارنامے انجام دیئے ہیں، بہت سے علوم، جو اپنی پیدایش ہی سے معدوم ہو گئے تھے، وہ ان کی محنتوں کی وجہ سے زندہ ہو گئے۔ بہت سے نئے علوم ان کی گہری دلچسپیوں کی وجہ سے عالمِ وجود میں آئے اور بہت سے علوم کی شکل و صورت ہی ان کی "چابک دستی" سے بدل گئی۔ غرض مستشرقین کرام نے واقعی بہت سے کرم ہم مشرقیوں اور مشرقیات پر کیے ہیں۔ جن کے لیے ہم کو ان کا ہر لحاظ سے بہت ہی

شکرگزار ہونا چاہیے۔

ہمارے ملک میں علمی و تحقیقی کام کرنے والے یوں تو ہر دور میں بکثرت ہوئے ہیں لیکن تنقید و تحقیق کے جدید اصول کو اپنانے والے علما ان یورپی مستشرقین کے رہینِ منت ہیں جنھوں نے ہندوستان آکر اپنے اپنے فرائضِ منصبی کے ساتھ ساتھ اپنی اَن تھک علمی سرگرمیوں کے ذریعہ ہندوستانیوں کو مشرقی علوم پر کام کرنے کی نئی راہیں دکھائیں، ان مستشرقین میں سرِفہرست سر ولیم جونز کا نام ہے' جنھوں نے ۱۷۸۴ء میں ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال قائم کرکے مطالعۂ علوم مشرق کو نئی روح بخشی۔ اس ادارے کے مجلّہ کے ابتدائی سو برس کے پرچوں پر ایک نظر ڈال لینا ہی انگریز افسران کے علمی لگاؤ اور ان کی ناقابلِ فراموش تحقیقی خدمات کا اندازہ لگانے کے لیے کافی ہوگا۔ اس مجلّہ کے علاوہ' جو اب تک باقاعدگی سے نکل رہا ہے اور تحقیقی کام کرنے والوں کے مقالے شائع کر رہا ہے' ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال نے سیکڑوں اہم عربی و فارسی کتابوں کے متن اور ان میں سے بہتوں کے انگریزی ترجمے بڑے اہتمام و کاوش سے شائع کیے۔

سر ولیم جونز کے قائم کیے ہوئے ادارے کے ٹھیک سولہ برس بعد دوسرا ادارہ وجود میں آیا' جس کی عظمت بھی کچھ کم قابلِ ذکر نہیں۔ یہ تھا فورٹ ولیم کالج' جو ۱۸۰۰ء میں قائم ہوا۔ اس ادارے نے عربی' فارسی اور بالخصوص اُردو کی بیسیوں کتابیں اور ترجمے شائع کرکے جو خدمات انجام دی ہیں' وہ بھی ہمیشہ یاد رہیں گی' ان دونوں اداروں ہی کی بدولت ہندوستان میں علوم مشرقی کے ایک نئے دَور کا آغاز ہوا ..... ان بے شمار مستشرقین کے ناموں میں جن کی کاوشوں نے ہماری علمی راہوں میں نئے چراغ روشن کیے' ایک نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہے' یعنی چارلس وِلکنس کا' جنھوں نے اپنے دوسرے علمی کارناموں کے علاوہ

ہندوستان میں سب سے پہلے مقامی زبانوں میں مواد شائع کرنے کے لیے پریس
قائم کیا۔ علوم وفنون کی ترویج میں ان کا یہی ایک کارنامہ ایسا ہے جو ہمیشہ ان کی
یاد کو تازہ رکھے گا۔"

اس کے بعد حکیم صاحب اسلامی علوم وفنون کی طرف متوجہ ہوئے۔ انھوں
نے فرمایا:

"اسلامی علوم وفنون اور ان کی تحقیق سے دلچسپی اب ایک یا چند گنے چُنے ملکوں یا
اشخاص تک محدود نہیں رہی ہے۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ ہر ترقی یافتہ بلکہ بہت سے
ترقی پذیر ممالک بھی مختلف وجوہ سے اسلام اور مسلمانوں سے دلچسپی لے رہے ہیں
اور اپنی تعلیم گاہوں اور تحقیقی مرکزوں میں ان کے لیے زیادہ سے زیادہ گنجائش
نکال رہے ہیں۔"

"خود اپنے ملک میں فی الحال ہم کو اسلامی علوم وفنون سے غفلت اور بے پروائی
کی بجا شکایت ہو سکتی ہے اور اس میں شک بھی نہیں ہے کہ بعض سیاسی حالات
کی وجہ سے جو کام پہلے چل رہے تھے، ان میں بھی رخنہ پڑا ہے اور بعض صورتوں
میں عمداً اسلامی علوم وفنون کو پس پشت ڈالا گیا ہے۔"

ذرا آگے چل کر اپنوں سے شکایت کرتے ہیں:

"ہم اپنے متعلق اور اپنے علوم وفنون کے متعلق دوسروں کی عدم دلچسپی اور بے پروائیوں
کی شکایت تو کرتے رہتے ہیں، لیکن کیا ہم نے بھی کبھی اپنے گریبان میں منہ ڈال کر دیکھا ہے
کہ اسلامی علوم وفنون اور عظیم مسلم تہذیب وتمدّن پر ہم نے تحقیق کے کون سے کارنامے
انجام دیئے ہیں۔ ریسرچ اور علمی تحقیق کے معاملے میں مسلمانوں کا ملّی مزاج بھی ایک
ایسا عجیب وغریب موضوع ہے، جس پر ریسرچ برائے ریسرچ کے علمبردار بھی
خوب دادِ تحقیق دے سکتے ہیں۔"

حکیم صاحب نے اپنے خطبے میں جدّت اور قدامت کے مسئلے پر بھی بحث کی ہے اور ان کی تعریف بھی کی ہے۔ جدّت کی تعریف یا وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

"آج جدّت کے معنی وہ نہیں ہیں جو اٹھارویں صدی سے پہلے تھے، پہلے جدّت کا مطلب پرانی قدروں اور عقیدوں سے یا سبب یا بے سبب احتراز تھا، اب جدّت کا مفہوم یہ ہے کہ ہر خیال اور ہر عقیدے کو قبول کرنے سے پہلے اسے عقل و دانش کی کسوٹی پر پرکھا جائے، اگر کوئی خیال، کوئی عقیدہ اس کسوٹی پر پورا نہیں اترتا تو وہ جدّت کے زمرے سے خارج ہے، یا دوسرے الفاظ میں وہ اَن سائنٹی فک ہے اور قدیم یا دقیانوسی ہے۔"

موصوف نے جدّت اور قدامت کی پرانی آویزش اور مسلمانوں پر اس کے اثرات کا تحقیق کرنے والوں کے لیے ایک خاکہ بھی بنایا ہے، جو بڑا دلچسپ ہے، اس سلسلے میں انھوں نے کچھ سوالات بھی قائم کیے ہیں جو ان دونوں لفظوں — جدّت اور قدامت — کے مطالعے میں بہت مددگار ثابت ہو سکتے ہیں۔

اس کانفرنس میں بہت سے مقالات پڑھے گئے تھے، مگر میں صرف ان مقالات کا یہاں ذکر کرنا چاہتا ہوں جو اسلامی مسائل اور موضوعات سے تعلق رکھتے ہیں۔

اسلام کا معروضی مطالعہ — کیوں اور کیسے

مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے، جو اپنی تصنیف و تالیف اور شہرت کی بنا پر کسی تعارف کے محتاج نہیں ہیں، پیشِ نظر عنوان کے تحت اپنا مقالہ پڑھا۔ مقالے کے ابتدائی حصے میں پہلا سوال "کیوں" سے بحث کی گئی تھی۔ موصوف نے تفصیل سے بتلایا کہ علوم اسلامیہ کا عہد بہ عہد ارتقا کس طرح ہوا۔ انھوں نے وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ ان

تمام علوم کو عجمی اور یونانی اثرات کے ماتحت فروغ ہوا ہے اور اس کی وجہ سے قرآن کو صحیح طور پر سمجھنے کا ڈھنگ اور طریقہ بدلتا رہا ہے۔ چنانچہ تفسیر میں آٹھ نو اسکول اب تک پیدا ہو چکے ہیں۔ پہلا اسکول تفسیر بالماثور کا تھا، یعنی قرآن کی تفسیر احادیث اور آثار کی روشنی میں کی جاتی تھی، اس کا سب سے بڑا شاہکار تفسیر ابن جریر طبری ہے۔ لیکن اس میں خرابی یہ تھی کہ ضعیف بلکہ موضوع حدیثیں اور اسرائیلیات جاری و ساری ہو گئیں، یہاں تک کہ امام احمد بن حنبل کو کہنا پڑا کہ تین قسم کی روایتیں ایسی ہیں جن کا اعتبار نہیں ہے۔ ان تین چیزوں میں انہوں نے تفسیر کو بھی شامل کیا ہے۔ اسی دور کے بعد جب منطق و فلسفہ کا زور ہوا تو قرآن کی تفسیر علوم عقلیہ کی روشنی میں کی جانے لگی، جس کا شاہکار امام رازیؒ کی تفسیر ہے۔ ساتھ ہی جب تصوف آیا تو تصوف کے افکار و آراء کے مطابق تفسیریں لکھی جانے لگیں۔ اسی طرح جب مسلمانوں میں فقہ کے مختلف مذاہب پیدا ہوئے تو ان میں سے ہر ایک نے کوشش کی کہ اپنی تفسیروں میں اپنے فرقے کے عقائد کو قرآن سے ثابت کریں۔ ان تمام چیزوں کا نتیجہ بقول شیخ محمد عبدہؒ کے یہ ہوا کہ ہر طبقہ اور ہر گروہ قرآن کو اپنے عقائد کی روشنی میں دیکھنے لگا اور اس سے قرآن کے اصل حقائق اور مطالب کو سمجھنے میں رکاوٹ پیدا ہوئی۔ یہی حال فن حدیث اور فقہ کا بھی ہوا، چنانچہ کتب احادیث میں بہت سی حدیثیں جو موضوع ہیں وہ صحیح حدیثوں کے ساتھ اس طرح مل گئیں کہ ان سے مسلمانوں کا ایک خاص ذہن اور فکر بنا اور اس ذہن و فکر کے باعث وہ قرآن کی اصل روح سے بہت دور ہوتے چلے گئے اور اس فکر کا اثر چونکہ ان کے عمل اور کردار پر پڑا، اس لیے ان کے عمل اور کردار سے وہ خصوصیات مفقود ہو گئیں، جن کا مطالبہ قرآن کرتا تھا اور ہمارے زوال اور انحطاط کا سب سے بڑا سبب یہی ہے۔ پھر عجیب بات یہ ہے کہ عجمی اور یونانی اثرات صرف علوم دینیہ ہی پر نہیں ہیں بلکہ ہمارے علم نحو اور علوم معانی و بیان پر بھی ہیں۔

اس بحث کے بعد فاضل مقالہ نگار سوال کے دوسرے حصے یعنی "کیسے" کی طرف

آئے اور وضاحت سے بتلایا کہ ہم کو اپنے علوم دینیہ کا مطالعہ کس طرح کرنا چاہیے، اس سلسلے میں ہر علم و فن کی تعلیم کے متعلق انھوں نے چند تجاویز پیش کیں، جنھیں ہم ذیل میں اختصار کے ساتھ درج کرتے ہیں:

۱۔ اس سلسلے میں سب سے مقدم اور ضروری عربیت کا صحیح اور اعلیٰ مذاق ہے۔ کہا جاتا ہے کہ عجمی اقوام نے اسلام کی تصنیف و تالیف کی راہ سے جو خدمت کی ہے، وہ عربوں نے بھی نہیں کی۔ ممکن ہے یہ صحیح ہو، تاہم اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ عجمیوں نے اسلام کو نقصان بھی بہت عظیم اور ناقابلِ تلافی پہنچایا ہے.....

۲۔ قرآن کے الفاظ مفردہ کے اصل حقائق اور معانی کا فہم و ادراک۔ کیونکہ تہذیب و تمدّن میں ترقی کے ساتھ ساتھ الفاظ کے معانی میں بھی تغیّر و تبدّل ہوتا رہتا ہے....

۳۔ اسبابِ نزولِ قرآن اور قرآن کے اسالیب بیان سے حتی المقدور واقفیت، اس کے لیے علم المعانی والبیان میں بصیرت و مہارت۔

۴۔ آنحضرت صلعم اور صحابہ کرام کی سیرت سے پوری واقفیت۔

۵۔ عرب قبل اسلام اور عہدِ نبوی کی تہذیبی و تمدّنی اور مذہبی تاریخ کا علم۔

۶۔ علم اصول بشر سے واقفیت۔ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے انسان کی پوری سرگزشت بیان کی ہے کہ وہ کس طرح پیدا ہوا اور تاریخ کے مختلف ادوار میں ہدایت و ضلالت کے کتنے مرحلے طے کیے ہیں، اس کے مزاج اور طبیعت میں کیا کچھ تغیّر و تبدّل ہوتا رہا ہے۔

۷۔ مطالعۂ قرآن کے وقت دماغ کو علم کلام اور فقہ کی جزوی تفصیلات و تشریحات سے بالکل فارغ رکھا جائے، اس طرح کے مطالعے کی اگر کوئی مثال یا کوئی نمونہ درکار ہو تو ہم نئے دور میں مصر کے مفتی محمد عبدہ اور سید رشید رضا کی تفسیر المنار اور ہندوستان کے مولانا حمید الدین فراہی اور آخر میں مولانا ابو الکلام آزاد کی تفاسیر کا نام لے سکتے ہیں۔

اس کے بعد مولانائے محترم نے اسی طرح حدیث کے مطالعے کے لیے چار اصول بیان فرمائے۔ اور فقہ کے مطالعے کے لیے بھی تفصیلات پیش کیں۔ مقالے کے آخر میں فرمایا: " اوپر جو تجاویز پیش کی گئی ہیں اگر ان پر عمل کیا گیا تو اس طرح ہم علم اسلام کا معروضی مطالعہ کر سکیں گے اور اس سے خدا ہم کو فائدہ پہنچائے گا اور ہم دوسروں کو فائدہ پہنچائیں گے۔

معروضیت پر بحث

مولانا سعید احمد اکبر آبادی کے مقالے کے عنوان سے غلط فہمی پیدا ہونے کی وجہ سے ایک دلچسپ اور مفید بحث چھڑ گئی۔ کانفرنس کے نمائندے، دارالمصنفین (اعظم گڑھ) پہنچنے سے قبل، راستے میں مدرسۃ الاصلاح (سرائے میر) تشریف لے گئے تھے۔ وہاں ان کا استقبال کرتے ہوئے مولانا فراہی کی تفسیر کی خصوصیات پر بھی روشنی ڈالی گئی تھی۔ مہمانوں کی طرف سے شکریہ ادا کرتے ہوئے مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے ایک عالمانہ تقریر کی، جس میں قرآن اور اسلام کے معروضی مطالعے پر زور دیا۔ عام طور پر علمائے کرام معروضیت کے خلاف ہیں کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ اس طرح اسلام کی اصل روح مسخ ہو جائے گی۔ معروضیت جدید کی اصطلاح ہے اور مغربی عہد تعلیم اور مطالعے کا نتیجہ ہے، جس کا مفہوم یہ سمجھا جاتا ہے کہ کسی چیز کا مطالعہ کرتے وقت یا کسی مسئلے پر اظہارِ خیال کرتے وقت ذہن کو ذاتی عقائد اور جذبات سے الگ رکھا جائے اور خالص عقل کی روشنی میں سائنٹیفک انداز اختیار کیا جائے۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی کے مقالے کا خلاصہ اوپر پیش کیا گیا ہے۔ قارئین نے بھی اندازہ کیا ہو گا کہ موصوف نے "معروضی" کو دوسرے معنی میں استعمال کیا ہے، یعنی وہ چاہتے ہیں کہ عجمی اور یونانی افکار سے آزاد ہو کر خالص قرآن کی روشنی میں اسلام کا

مطالعہ کیا جائے۔ چنانچہ مقالے کے بعد ایک ڈیلی گیٹ نے رائے دی تھی کہ اس مقالے کا عنوان ہونا چاہیئے: "اسلام کا قرآنی مطالعہ - کیوں اور کیسے؟" بہرحال مولانا سعید احمد اکبر آبادی، کی مدرستہ الاصلاح کی تقریر اور مقالے کے عنوان سے غلط فہمی کی بنا پر مولانا ابوالحسن علی ندوی نے اپنی افتتاحی تقریر میں مولانا کا حوالہ دیتے ہوئے معروضیت کی مخالفت کی۔ انھوں نے ذیل کا شعر پڑھنے کے بعد

چمن میں تلخ نوائی مری گوارا کر
کہ زہر بھی کبھی کرتا ہے کارِ تریاقی

فرمایا: "یہ مجلسِ اسلامیات ہے، یہاں اسلامیات کے مختلف موضوعات پر کام ہوتا ہے، میں عرض کروں گا کہ اسلام اسلامیات سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ اس موضوع کے ساتھ اس وقت تک انصاف نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس کا صحیح تصوّر بھی مشکل ہے جب تک اس کے اصل سرچشمے کو نہ سمجھ لیا جائے اور اس سے کسی درجے میں تعلق نہ ہو جس سے اسلامیات کی ابتدا ہوتی ہے اور جس سے اس موضوع میں معنویت، قدر و قیمت اور آفاقیت پیدا ہوتی ہے اور اسی نسبت اور تعلق کی بنا پر یہ ساری دنیا کا مرکزِ توجہ بن گیا ہے، یہاں تک کہ مستشرقین کو بھی اس پر اپنی توجہ مرکوز کرنی پڑی۔ میری مراد اس محبوب اور عہد آفریں شخصیت سے ہے جس کا نام نامی محمدؐ رسول اللہ ہے۔

جس طرح لسانیات کے میدان میں کسی زبان کا ادا شناس بننا اس کے قلب وجگر میں اُترنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ اس زبان کے بولنے والوں کی کیفیات اپنے اوپر طاری نہ کرلی جائیں اور اس ماحول میں منتقل نہ ہو جایا جائے، جس میں اس زبان کی نشو ونما ہوئی اور جب تک اس قوم کا نفسیاتی و تاریخی پس منظر سامنے نہ ہو اور اس کے عقاید و مسلمات سے واقفیت نہ ہو، اسی طرح اسلامیات پر کوئی موثر تصنیف اس وقت تک نہیں لکھی جا سکتی جب تک کہ اسلامیات کے اصل سرچشمے سے کسی حد تک

اعتقادی اور کسی درجے میں جذباتی تعلق نہ ہو اور وہ کیفیات طاری نہ ہو جائیں جو ایک عقیدہ اور جذبہ رکھنے والے انسان پر طاری ہوتی ہیں۔ اگر یہ نہیں تو سب کاغذی پھول ہوں گے۔ میں علمی مباحث، تحقیق و جستجو اور ریسرچ کی تحقیر نہیں کرتا، میں اس کا دل سے قدرداں ہوں، لیکن اتنا کہنے کی ضرور جسارت کروں گا کہ فکر و نظر اور تحقیق و جستجو بے حکمت اور بے معنی ہے اگر حقیقت کا ادراک نہ ہو اور ان علمی کاوشوں میں زندگی کا کوئی پیغام نہ ہو، اقبال نے صحیح کہا ہے کہ

اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا

آپ کہیں گے یہ علمی و تحقیقی مجلس ہے، اس میں شاعر کی "نوا" اور "مغنی کے نفس" کا کیا سوال؛ میں پھر اقبال ہی کے الفاظ میں عرض کروں گا:

نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

ڈاکٹر عبدالعلیم صاحب نے بھی، اپنی اختتامی تقریر میں، معروضیت کے بارے میں اظہارِ خیال کیا۔ انھوں نے اگرچہ کہا کہ میں معروضیت کی بحث میں پڑنا نہیں چاہتا مگر پھر بھی انھوں نے اس کی وضاحت کی کہ کس موقع پر معروضی طریقہ ضروری ہوتا ہے اور کس موقع پر نہیں۔ مثلاً انھوں نے فرمایا کہ اگر تبلیغ کرنی ہو تو اس موقع پر معروضی انداز بے موقع اور نامناسب ہوگا۔ لیکن جب علمی بحث و گفتگو ہو، سامعین یا قارئین میں ایسے لوگ بھی ہوں جو موضوعِ بحث سے اتفاق نہ رکھتے ہوں یا نئے ذہن اور جدید خیالات و تصورات رکھنے والوں کو سمجھانا اور مطمئن کرنا ہو تو ایسے مواقع پر معروضی انداز ہی مناسب

کامیاب ہوگا۔ ویسے کوئی شخص سو فیصدی معروضی نہیں ہو سکتا، مگر جہاں تک انسان کے بس میں ہے اگر وہ معروضیت سے کام لے تو اس کی باتوں میں وزن ہوگا اور مخالفین بھی اس کی بات پر سوچنے اور غور کرنے پر مجبور ہوں گے۔

اجتہاد کے سماجی عوامل

اجتہاد کی ضرورت اور اہمیت پر بہت کچھ لکھا جا رہا ہے، مگر یہ دروازہ ایسا بند ہوا ہے کہ اس کو کھولنے کے لیے اب تک جس قدر کوششیں کی گئی ہیں، وہ ناکام رہیں۔ مولانا فضل الرحمان گنوری، لکچرر شعبۂ دینیات مسلم یونی ورسٹی نے "اجتہاد کے سماجی عوامل" کے عنوان سے ایک مقالہ پڑھا۔ اس مقالے سے صحیح فائدہ اس وقت پہنچ سکتا تھا جب اس پر تفصیل سے بحث و گفتگو کا موقع ملتا، مگر اور مقالوں کی طرح اس مقالے کا بھی صرف خلاصہ پڑھا گیا۔ ذیل میں اس خلاصے کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔ مختصر تمہید کے بعد محترم مقالہ نگار نے فرمایا:

"اس مقالے میں نہ تو اجتہاد کے جواز اور عدم جواز سے بحث ہوگی اور نہ اس سے کہ وہ کون سی شرائط یا خصوصیات ہیں جو کسی شخص کو درجۂ اجتہاد پر فائز کرتی ہیں۔ ہمارے مقالے کا موضوع مختصراً یہ ہے کہ جس دور میں ہم سانس لے رہے ہیں، اس میں اجتہاد کو عملاً ممکن اور ملتِ اسلامیہ کے لیے اسے قابلِ قبول بنانے کے لیے کن امور کی ضرورت ہے۔"

"شروع ہی میں ہم یہ واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ اجتہاد سے ہماری مراد کیا ہے؟ مختصر طور پر یوں سمجھیے کہ اجتہاد اس عمل کا نام ہے، جس کے ذریعے انسانی سماج میں نئی تبدیلیوں کے پیشِ نظر کچھ بنیادی اصولوں سے ہدایت حاصل کی جائے، جس کا مقصد اصلی ان اصولوں کی بقا اور ان کا قیام ہوگا اور جو ظاہر ہے کہ ان اصولوں کے فراہم کردہ متعینہ

نقشے کے اندر رہ کر ہی حاصل کی جائے " محترم مقالہ نگار کے خیال میں اجتہاد کے لیے چار شرطیں ہیں جو حسب ذیل ہیں :

۱- انسانی سماج کی تغیر پذیری
۲- تغیرات کا اعتراف
۳- بنیادی اصولوں کا وجود
۴- بنیادی اصولوں سے رہنمائی حاصل کرنے کی خواہش۔

موصوف نے ان عوامل کا بھی تفصیل سے ذکر کیا جو موجودہ دور میں اجتہاد کی راہ میں رکاوٹ کا باعث ہیں، یہ عوامل بھی ان کے خیال میں چار ہیں :

۱- الحاد یعنی وہ رجحان جو دین اسلام کے اصول و کلیات اور فروع و جزئیات کے باہمی فرق و تمیز کو کم، دور کردے یا ختم کردے یا ایسی تعبیر کرنا جو اس کے اصولوں سے براہ راست متصادم ہو یا اس میں ایسے خارجی عناصر داخل کرنا جو اس کے بنیادی تصورات اور اصولوں سے ہم آہنگ نہیں " الحاد کے عوامل یا عناصر بھی موصوف کے نزدیک چار ہیں اور وہ یہ ہیں :

(الف) "مستشرقین۔ ان کا بڑا طبقہ وہ ہے جو یہودی، عیسائی ذہن کے ساتھ اسلام کا مطالعہ کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان کے ذریعے بعض اہم بحثیں اٹھیں، نیا مواد سامنے آیا، کچھ نہایت مفید کام بھی ہوگئے، مگر ساتھ ہی ان کی تصانیف نے خود اسلام اور اس کے اصول و افکار و عقائد کی بنیادیں متزلزل کردیں "

(ب) "غالی قوم پرست طبقہ۔ قوم پرستوں میں ایسے لوگ بھی پیدا ہوگئے ہیں جو اسلام کو قومی اتحاد کی راہ میں روڑا سمجھتے ہیں اور قومی اتحاد کی خاطر اسلام اور کفر کا ہر امتیاز اٹھا دینا ضروری سمجھتے ہیں، اس کا نمایاں نمونہ عرب ممالک ہیں "

(ج) " لادینی اور خدا بیزار تحریکات۔ سیکولرزم بایں معنی کہ انسان اپنے اجتماعی

معاملات کے فیصلوں میں اپنی عقل اور تجربے کے علاوہ خدائی ہدایت کا پابند نہیں، ایک فلسفۂ زندگی کے طور پر موجود ہے ....."

(د) "سائنس اور ٹکنالوجی۔ سطحیت کے شکار بعض ذہنوں میں ان علوم و فنون کی بے پناہ ترقی نے الحادی رجحانات کو تقویت ضرور پہنچائی ہے۔"

۲۔ اباحیت۔ یعنی ایسے رجحانات جو حلال و حرام کے بارے میں اسلام کی عائد کردہ قیود و حدود سے تجاوز کرنے کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں، اس کے محرکات تن آسانی، ترغیب نفس، اور عملی زندگی کی دشواریاں ہیں۔

۳۔ اصولوں میں مصالحت و مفاہمت۔ اصولوں میں سمجھوتہ کرلینا اصل نفاق ہے، اسلامی معاشرے میں جب ایک مرتبہ اصولوں میں سمجھوتے کا رجحان شروع ہوجائے تو ہر طرح کے اجتہادی عمل کے امکانات کی جڑ کٹ جاتی ہے۔

۴۔ نااہلیت۔ نااہلیت کی زد بھی براہ راست اجتہادی عوامل پر پڑتی ہے۔ عصر حاضر کا مسلم معاشرہ خواہ آزاد اسلامی ممالک کا ہو یا محکوم مسلمان آبادیوں کا، ہر جگہ اس نامبارک مرض کا شکار ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ پوری اسلامی ملت علمی اور عملی طور پر نااہلیت کا شکار ہوکر رہ گئی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ قدیم و جدید دونوں طرح کے علوم میں نیز تعلیم، سیاست، معیشت، مذہب غرض کہ زندگی کے ہر شعبے میں ایسے لوگوں کا قحط ہے جو دوسری ملتوں اور مذاہب کے ماننے والوں سے بہتر نہیں تو برابر ہی ہوں۔ جدید تعلیم یافتہ طبقہ مغرب کا اندھا مقلد ہے اور اپنا سب کچھ ترک کر دینے میں فخر محسوس کرتا ہے اور قدیم تعلیم یافتہ طبقہ موجودہ مسائل کی بصیرت سے عاری اور انھیں حل کرنے سے قطعاً معذور ہے۔ اس طرح اجتماعیت قریب قریب ناپید ہوچکی ہے اور معاملات کو اجتماعی طریقے سے سمجھنے اور حل کرنے کی صلاحیت مفقود ہے، پوری ملت مسلمہ اس وقت اقبال کے اس شعر کی مصداق بنی ہوئی ہے۔

میرِ سپاہ ناسزا، لشکریاں شکستہ صف
آہ وہ تیرِ نیم کش جس کا نہ ہو کوئی ہدف

اس صورت حال کا نتیجہ یہ ہے کہ مسلمان اولین مصادر سے اخذ کرنے اور رہنمائی حاصل کرنے کی صلاحیت کھو چکے ہیں، اس لیے اجتہادی قوت کا اگر کلیتہً فقدان ہے تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں۔ اجتہادی قوت پیدا کرنے کا طریقہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ مخالف اجتہاد قوتوں کے زور کو توڑا جائے، تاکہ اجتہادی عوامل برسرِ کار آسکیں۔ یہ مشکل کام ہے، مگر اس کے بغیر کامیابی ممکن نہیں۔

فتویٰ نویسی میں استحسان کا درجہ

پیشِ نظر عنوان پر ڈاکٹر مشیر الحق صاحب نے ایک مقالہ پڑھا اور ایک ہی معاملے یا مسئلے پر ہندوستانی علماء کے فتوؤں میں جو تضاد پایا جاتا ہے، اس کی نشان دہی کی۔ تمہید میں انھوں نے فرمایا کہ انیسویں صدی سے قبل کے فتوے دستیاب نہیں ہوتے۔ فتاویٰ تاتارخانیہ (عہد سلطنت) اور فتاویٰ عالمگیر (عہد مغلیہ) کے بارے میں انھوں نے بتلایا کہ "وہ درحقیقت صدرِ اول کے غیر ہندی فقہا کی رایوں کے مجموعے ہیں، جن کی حیثیت ہندوستان کے سیاسی اور سماجی حالات کے پیشِ نظر درسی کتابوں سے زیادہ نہیں ہے۔" انھوں نے مزید فرمایا کہ: "ہندوستانی علما کے فتوؤں کے ایسے مجموعے جن سے ان کے زمانے کے حالات کی عکاسی ہوتی ہو۔ انیسویں اور بیسویں صدی میں مرتب ہونے شروع ہوئے۔" ان فتووں میں مختلف موضوعات مثلاً عبادات، پرسنل لا اور دنیاوی معاملات پر قرآن، حدیث اور فقہ کی روشنی میں رائیں دی گئی ہیں مگر محترم مقالہ نگار نے صرف ان فتووں سے بحث کی، جن کا تعلق دنیاوی معاملات سے ہے، مثلاً مغربی تعلیم اور مغربی لباس، زندگی کا بیمہ، غیر مسلموں سے سماجی تعلقات، تاجرانِ سود

اور بنک کا سود وغیرہ۔ موصوف نے فرمایا کہ مفتیوں میں کچھ مفتی تو ایسے ہوتے ہیں جو محض فقہی روایات کے مطابق فتوے دیتے ہیں، ان کے متعینہ خطوط ذرا بھی اِدھر اُدھر نہیں ہوتے۔ کچھ علماء اصول استحسان کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں، اور اپنے زمانے کے حالات اور رجحانات کو پیش نظر رکھتے ہیں، اس کی وجہ سے ایک ہی مسئلے پر دو عالموں کے فتووں میں تضاد پیدا ہو جانا عین ممکن ہے۔ چنانچہ فاضل مقالہ نگار نے تضاد کی مختلف مثالیں پیش کیں۔ مثلاً کمپنی کی حکومت قائم ہو جانے کے بعد یہ مسئلہ اٹھا کہ ہندوستان دارالحرب ہے یا دارالاسلام؟ مولانا شاہ عبدالعزیز نے دارالحرب ہونے کا فتویٰ دیا اور کچھ عرصے کے بعد مولانا عبدالحئی فرنگی محلی نے فتویٰ دیا کہ ہندوستان دارالاسلام ہے۔ تضاد کی ایک اور مثال دی۔ انیسویں صدی کے شروع میں مولانا شاہ عبدالعزیز سے مغربی لباس کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے اس کے استعمال کو جائز قرار دیا، مگر انیسویں صدی کے اواخر میں یہی سوال مولانا نذیر حسین محدث دہلوی سے پوچھا گیا تو انھوں نے اگرچہ حرام یا ناجائز قرار نہیں دیا مگر غیر مستحسن بتایا، لیکن بیسویں صدی کے آغاز میں ان کے ایک شاگرد نے مجموعۂ فتاویٰ نذیریہ شائع کیا تو اس فتوے پر یہ نوٹ لکھا کہ "موجودہ حالات میں تشبہہ کی بنیاد پر مغربی لباس کو حرام سمجھنا چاہیے۔" اس تضاد کی وجہ موصوف نے یہ بیان کی کہ ایک مفتی استحسان پر زور دیتا ہے یعنی عصری تقاضوں اور ضروریات کو پیشِ نظر رکھ کر فتویٰ دیتا ہے، اس کی نظر روایتوں کے الفاظ سے زیادہ اسکے مضمر معانی پر ہوتی ہے، دوسرا مفتی الفاظ پر زیادہ زور دیتا ہے اور اس کی نظر "کل محدث بدعة" پر ہوتی ہے یعنی ہر نئی چیز بدعت ہے۔ مقالہ نگار نے تضاد کی سب سے زیادہ دلچسپ مثال موجودہ دور کی دی۔ دارالعلوم ندوة العلماء کی مجلس تحقیقات شرعیہ نے انشورنس کے بارے میں تقریباً دو سال تک مختلف علماء سے خط و کتابت اور مشورہ کرنے کے بعد یہ اعلان کیا کہ:

"ضرورت شدیدہ کے پیشِ نظر اگر کوئی شخص اپنی زندگی یا اپنے مال یا اپنی جائداد کا بیمہ کرائے تو .... شرعاً اس کی گنجایش ہے۔" مگر اسی دارالعلوم کے سرکاری مفتی نے اس کے زندگی کے بیمہ کو حرام قرار دے دیا۔

اس مقالے کے بعد مولانا مفتی محمد رضا انصاری صاحب کھڑے ہوئے اور فرمایا:

"اس مقالے میں جو تضاد دکھلایا گیا ہے، اس سلسلے میں مجھے دو باتیں کہنی ہیں۔ جہاں تک دارالعلوم ندوۃ العلماء کے اخبار "تعمیرِ حیات" میں شائع شدہ "جان کے بیمے کی حرمت سے متعلق فتوے کا تعلق ہے، اس میں اور مجلس تحقیقات شرعیہ کے اس فتوے میں جس میں مال کے بیمے کی انفرادی اجازت" دی گئی ہے کوئی تضاد نہیں ہے کیونکہ مجلس کا فیصلہ یہ ہے کہ ضرورت شدیدہ کے پیش نظر کوئی شخص کاروبار کا بیمہ کرا سکتا ہے۔ انشاء اللہ اس سے مواخذہ نہیں ہوگا۔ زندگی کے بیمے کی اجازت کا اس فیصلے میں کوئی ذکر نہیں، نہ اس کی اجازت دی گئی![1]

دوسرے یہ کہنا حق بجانب نہیں کہ ایک فتوے کے دو مختلف جواب دو مفتی حضرات دیتے ہیں۔ ایسی کوئی مثال مقالے میں پیش نہیں کی گئی ہے کہ بعینہٖ ایک ہی استفسار کے دو مختلف جواب دو مفتیوں نے دیئے ہوں۔ جواب کا اختلاف جو بظاہر نظر آتا ہے، اس کا راز دراصل سوال کے الفاظ میں مضمر ہوتا ہے، سوال میں ایک لفظ کے رد و بدل سے جو دیکھنے میں کوئی اہمیت نہیں رکھتا، جواب پر اثر پڑجاتا ہے۔ شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی اور مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی کے ہندستان کے دارالحرب ہونے نہ ہونے کے فتوے میں جو اختلاف بتایا گیا ہے، وہ خود اس بات

۱۔ غالباً مولانا کو سہو ہوا۔ مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء نے انشورنس کے بارے میں اپنی جو تجویز ایک چھوٹے سے پمفلٹ میں شائع کی ہے، اس کے صفحہ ۱۱ سطر ۱۱، ۱۲، ۱۳ میں یہ عبارت مرقوم ہے:
"ضرورت شدیدہ کے پیشِ نظر اگر کوئی شخص اپنی زندگی یا اپنے مال یا اپنی جائداد کا بیمہ کرلے تو مذکورۂ بالا ائمۂ کرام کے قول کی بنا پر شرعاً اس کی گنجایش ہے" (ادارہ)

کی دلیل ہے کہ علمائے کرام حالاتِ حاضرہ کے پیشِ نظر فتوے کے جواب لکھتے ہیں نہ کہ پہلے خلاف رائے دیتے ہیں، پھر جب بات بڑھ جاتی ہے تو موافق رائے دیتے ہیں۔"

مفتی محمد رضا انصاری صاحب نے آخری پیرے میں جو بات کہی ہے، شاید مقالہ نگار کے حسبِ ذیل خیال کی طرف اشارہ ہے:

"کچھ مفتی ایسے ہوتے ہیں جو فقہی روایات کو فتوی نویسی کے لیے معیار کامل تسلیم کرتے ہیں اور ہر نئی چیز کو بدعت سمجھتے ہوئے اسے ابتدا میں ممنوع قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں اور اس وقت اپنی رائے پر قائم رہتے ہیں جب تک کہ زمانے کا چکر "بدعت" کو "روایت" میں تبدیل نہیں کر دیتا۔"

راقم الحروف نے اپنے مقالے میں مولانا شبلی کے دو کاموں یا مقاصد کی تکمیل کی طرف توجہ دلائی، ایک عربی مدارس کے نصابِ تعلیم کی اصلاح کی طرف اور دوسرے تاریخ اسلام کی اُردو میں ایسی کتابیں تالیف کرنے کے لیے جن میں اس دور کے تہذیبی تمدنی، ادبی اور فنون و مصنوعات کے پہلوؤں کو پوری طرح اجاگر کیا گیا ہو۔ میں نے بطور تمہید کے عرض کیا کہ " اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کا یہ چھٹا اجلاس شبلی کے قائم کردہ ادارہ دارالمصنفین میں منعقد ہو رہا ہے، اس لیے شبلی کے ان کاموں کو آج یاد کرنا اور ان پر گفتگو کرنا ایک قدرتی بات ہے جو شبلی کو بہت عزیز تھے اور جن پر انھوں نے اپنی زندگی کا بہت بڑا زمانہ صرف کیا۔ شبلی کی خدمات اور ان کے کارناموں کا دائرہ بہت وسیع ہے، ان سب کا یہاں ذکر کرنا نہ تو ممکن ہے اور نہ میرے مقالے کا مقصد۔ میں ان کی صرف دو خدمات کا ذکر کرنا چاہتا ہوں جو ان کے علمی کارناموں میں بڑی اہمیت رکھتی ہیں اور جن پر آج گفتگو کرنا موجودہ زمانے کی اہم ترین ضرورتوں میں سے ہے۔" اس کے بعد سب سے پہلے میں نے اصلاحِ نصاب کی ضرورت پر اظہارِ خیال کیا۔

عربی مدارس کے نصابِ تعلیم کی اصلاح

مولانا شبلی علی گڑھ کی زندگی سے بے حد متاثر ہوئے اور کہا جاتا ہے کہ مولانا شبلی سے علامہ شبلی بنانے میں علی گڑھ کی زندگی اور سرسید کی رفاقت کا سب سے زیادہ حصّہ ہے مگر یہ بھی واقعہ ہے کہ شبلی کو جدید تعلیم حاصل کرنے والے طالب علموں سے سخت مایوسی ہوئی۔ ایک خط میں لکھتے ہیں : "یہاں آ کر میرے تمام خیالات مضبوط ہو گئے، معلوم ہوا کہ انگریزی خواں فرقہ نہایت مہمل فرقہ ہے، مذہب کو جانے دو خیالات کی وسعت، سچی آزادی، بلند ہمتی، ترقی کا جوش برائے نام بھی نہیں۔ یہاں ان چیزوں کا ذکر تک نہیں آتا، بس کوٹ پتلون کی نمایش گاہ ہے۔" اگرچہ شبلی کے ان خیالات میں مبالغہ ہے، مگر بہر حال اپنی اس مایوسی کی بنا پر انھوں نے اپنی تمام توقعات عربی مدارس سے قائم کریں، مگر ان کے نصابِ تعلیم، ان کے طریقِ تعلیم، ان کی گھٹی گھٹی فضا اور علما کی قدامت پرستی اور تنگ نظری سے بھی ان کو شدید اختلاف تھا، اس لیے انھوں نے ایک طرف نصابِ تعلیم کی اصلاح اور انگریزی تعلیم کو نصابِ تعلیم میں داخل کرنے پر زور دیا، دوسری طرف ان کی ذہنی اصلاح اور خیالات میں وسعت پیدا کرنے کے لیے الندوہ کے نام سے ایک ماہانہ پرچہ نکالا۔ ان کوششوں کا خاطر خواہ نتیجہ نکلا۔ بقول مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم "اس رسالے نے شاید سیکڑوں برس کے بعد علما کی سطح جامد میں حرکت پیدا کی تھی۔ اب تک علما کے تحقیقاتی مسائل، منطق، عقائد اور فقہ کے چند ایسے مسائل قرار پائے ہوئے تھے جن پر گو بہت کچھ لکھا جا چکا تھا پھر بھی جو آتا تھا وہ ان ہی کو دہرا دہرا کر اپنا اور دوسروں کا وقت ضائع کرتا تھا۔ منطق و فلسفہ کی بعض درسی کتابوں کی شرحیں لکھنا، حاشیے لکھنا، تعلیقات لکھنا، غیر مفید مناظرانہ رسائل تالیف کرنا، یہ علما کے مشاغل تھے۔ الندوہ کا بڑا فیض یہ ہے کہ اس نے علما کرام کے خیالات میں انقلاب

پیدا کیا.... ان کے سامنے جدید مباحث کا دروازہ کھلا، اسلام اور علومِ اسلامیہ کی خدمت کے نئے طریقے ان کو نظر آئے، زبان و بیان کے پیرائے معلوم ہوئے اور جو اس کو پسند کرتے تھے وہ بھی اور جو نہیں پسند کرتے تھے وہ بھی اس کو پڑھ کر اس کے مطابق لکھنے کی کوشش کرتے تھے۔"

"الندوہ کا اثر خصوصیت کے ساتھ نوجوان علما اور قریب فارغ التحصیل طلبہ پر بہت پڑا۔" مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم کے الفاظ ہیں۔ "نام نہیں لوں گا، مگر بتا سکتا ہوں کہ بڑے بڑے مقدس آستانوں اور درس گاہوں کے حاشیہ نشینوں نے اس کے طرزِ نگارش اور پیرایۂ بیان کی نقل اتاری اور اپنے اپنے دائرے میں ناموری حاصل کی اور ان سے دین و ملت کو فائدہ پہنچایا۔"

اگرچہ جامد اور قدامت پرست علماء کی مخالفت کی وجہ سے شبلی کو ندوہ سے الگ ہونا پڑا، مگر شبلی کی کوششوں کا یہ نتیجہ نکلا کہ علماء جدید مسائل سے روشناس ہوئے اور ان میں پرانے ذخیروں سے کام لینے کا سلیقہ پیدا ہوا۔ علمی اور اسلامی دنیا میں آج ندوہ کو جو شہرت اور مقام حاصل ہے وہ شبلی کی ان ہی اصلاحی اور انقلابی کوششوں کا نتیجہ ہے، مگر افسوس کہ شبلی کی اس مفید تحریک کو آگے بڑھانے کے لیے اور کوئی شخصیت سامنے نہیں آئی۔ ندوۃ سے اِس وقت عربی میں ایک ماہانہ رسالہ اور دو اخبارات، ایک اُردو میں اور ایک عربی میں نکلتے ہیں۔ ان کی افادیت اور خدمت سے انکار نہیں مگر ان کا ذہنوں پر کوئی نمایاں اور خاص اثر نہیں ہے جیسا کہ الندوہ کا تھا۔ اگر ندوہ کی اصل تحریک کو موجودہ دور اور حالات میں مفید بنانا ہے تو شبلی کے اس خواب کو پورا کرنے کے لیے توجہ کرنے کی سخت ضرورت ہے۔

آزادی کے بعد ملک کے حالات بالکل ہی بدل گئے ہیں، بعض اسباب سے مسلمانوں کی تعلیمی راہ میں جہاں کچھ مشکلات پیدا ہوئی ہیں، وہاں حالات کچھ ایسے بھی پیدا ہو گئے ہیں کہ اگر عربی مدارس اپنے نصابِ تعلیم میں ایسی تبدیلیاں پیدا کر لیں، جن سے ان کے

فارغ التحصیل طلبہ زمانے کے ضروری تقاضے پورے کرسکیں تو ان کی معاش کا مسئلہ حل ہوسکتا ہے۔ مذہبی اور دینی تعلیم کے یہ معنی نہیں ہیں کہ دنیاوی زندگی میں کامیابی کے تمام دروازے ان کے لیے بند رہیں۔ نصاب تعلیم میں اگر ایسے علوم داخل کر دیئے جائیں جو حکومت کی ملازمت کی بنیادی شرطوں کو پورا کرتے ہیں تو ان کی سندیں حکومت کی ملازمت کے لیے منظور کی جاسکتی ہیں اور ان کے فارغ التحصیل طلبہ حکومت کی ملازمت کے بھی مستحق سمجھے جائیں گے۔ آج علما کی بڑی تعداد یہاں موجود ہے اور بعض عربی مدارس کے ارباب حل و عقد بھی موجود ہیں، اگر وہ اس طرف توجہ کریں تو ملت کا ایک مسئلہ حل ہوسکتا ہے۔

عربی مدارس کے اصلاح نصاب تعلیم پر بحث و گفتگو کے لیے اجلاس ختم ہونے کے بعد ایک غیر رسمی جلسے کا بھی انتظام کیا گیا، جس میں علما اور غیر علما کی اچھی خاصی تعداد نے شرکت کی اور سات آٹھ حضرات نے گفتگو میں حصہ لیا۔ ڈاکٹر عابد رضا بیدار اس جلسے کے داعی تھے۔ سال ڈیڑھ سال قبل انھوں نے دہلی میں اسی مسئلے پر ایک بہت اچھا اجتماع کیا تھا اور اس موقع پر جن خیالات کا اظہار کیا گیا تھا، انھیں موصوف نے کتابی صورت میں مرتب کرکے شائع کر دیا ہے۔ اس جلسے میں اکٹھا ہونے کی غرض و غایت اور مسئلے کی وضاحت کی۔ عربی مدارس کے نصاب تعلیم میں تبدیلی کی بڑی اور اہم وجہ یہ بتلائی گئی تھی کہ ان کے فارغ التحصیل طلبہ کو سرکاری اور غیر سرکاری ملازمتیں نہیں ملتیں، کاروبار کے لیے وہ پوری صلاحیت نہیں رکھتے (اِلّا ماشاء اللہ)۔ ان وجوہ سے ان کی معاش کا بہت بڑا مسئلہ ہے۔ اس کے علاوہ ملک اور ملت کے مفاد اور ترقی کے لیے ضروری ہے کہ انھیں اس قابل بنایا جائے کہ وہ زندگی کے تمام شعبوں میں کام کرنے کے قابل ہوں، ایک صاحب نے تو یہاں تک فرمایا کہ انھیں مفید شہری بنایا جائے۔ مولانا سعید احمد اکبرآبادی نے فرمایا کہ عربی مدارس کے فارغ التحصیل طلبہ کی معاش کا

کوئی مسئلہ نہیں ہے، وہ اللہ پہ توکل کرکے دینی تعلیم حاصل کرتے ہیں، نہ کہ ملازمت یا کاروبار کے لیے، اس لیے اللہ تعالیٰ ان کی معاش کی کوئی سبیل نکالے گا۔ مگر سبھی مقررین نے تسلیم کیا کہ ان فارغ التحصیل طلبہ کی معاش کا مسئلہ ہے اور اہم ہے۔ سب سے آخر میں دارالعلوم ندوۃ العلماء کے ناظم مولانا ابوالحسن علی ندوی نے تقریر کی۔ مولانا کی تقریر سننے کے لیے لوگ اس لیے منتظر تھے کہ وہ دارالعلوم ندوۃ العلما کے ناظم ہیں، جس نے عربی مدارس کی اصلاح نصاب تعلیم کی راہ میں رہنمائی کا کام انجام دیا ہے۔ مگر مولانا نے فرمایا کہ اصل مسئلہ نصاب تعلیم میں ردّ و بدل کا نہیں ہے، بلکہ یہ ہے کہ تعلیم کا زندگی سے تعلق باقی نہیں رہا ہے۔ درحقیقت اسی مسئلے پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ تعلیم کو کس طرح زندگی سے ہم آہنگ بنایا جائے، انھوں نے یہ بھی تجویز کیا کہ اگر ممکن ہو تو اگلے اجلاس کے سمپوزیم (مذاکرہ) کے لیے یہی موضوع مقرر کیا جائے۔ معاش کے مسئلے کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ مسئلہ عربی مدارس کے فارغ التحصیل طلبہ کا نہیں ہے۔ وہ سادہ زندگی بسر کرنے کے عادی ہیں، وہ کم سے کم آمدنی میں اپنی زندگی گزار سکتے ہیں، یہ مسئلہ دراصل یونیورسٹیوں کے فارغ التحصیل طلبہ کا ہے، اس لیے آپ لوگ ان کی فکر کیجیے۔ عربی مدارس کے نظام تعلیم میں اگر کہیں کہیں گڑھے ہیں، تو جدید تعلیمی نظام میں بڑے بڑے غار ہیں، ان کو بھرنے کی کوشش کیجیے۔

اسلامی تاریخ میں نئے رجحانات

راقم نے اپنے مقالے کے دوسرے حصے میں اسلامی تاریخ پر اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ میں نے عرض کیا: دوسرا مسئلہ اصلاح نصاب تعلیم سے بھی زیادہ اہم اور ضروری ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ شبلی کے یادگار ادارے دارالمصنفین نے تاریخ اسلام پر ایسی اور اتنی کتابیں شائع کی ہیں جو کمیت اور کیفیت دونوں لحاظ سے بڑی اہمیت

رکھتی ہیں۔ دارالمصنفین کی علمی اور تاریخی خدمات کو کسی لحاظ سے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ جن مشکل حالات میں وہ کام کر رہا ہے، اس کا اندازہ وہی شخص کر سکتا ہے، جس کو تصنیف و تالیف اور طباعت و اشاعت کا تھوڑا سا بھی تجربہ ہو، مگر اسی کے ساتھ یہ بھی واقعہ ہے کہ اُردو میں تاریخ اسلام پر کوئی ایسی کتاب نہیں ہے۔ جس میں اس وقت کے حالات کی مکمل اور صحیح عکاسی کی گئی ہو، موجودہ رجحانات اور میلات کے تقاضوں کو پورا کر سکے اور حسب ضرورت نقد و تبصرے سے بھی کام لیا گیا ہو۔ عرصہ ہوا عربی میں ضحی الاسلام اور فجر الاسلام کے نام سے دو کتابیں شائع ہوئی تھیں، ان میں نئے رجحانات کا ایک حد تک لحاظ رکھا گیا تھا، اُردو میں ایسی بھی کوئی کتاب نہیں لکھی گئی۔ اس میں شبہ نہیں کہ شبلی نے تاریخِ اسلام پر جو کچھ لکھا ہے، بہت خلوص اور اسلام کی ہمدردی اور مدافعت میں لکھا ہے، مگر نیا ذہن اس انداز اور طریقے کو کیسا سمجھتا ہے، اس کا اندازہ حسب ذیل اقتباس سے کیا جا سکتا ہے، آج سے کوئی تیرہ سال پہلے ڈاکٹر عبدالعلیم صاحب نے اسلامی تاریخ کی اُردو کتابوں پر تنقید کرتے ہوئے لکھا تھا:

"ان میں سے بیشتر تنقیدی نقطۂ نظر کی حامل نہیں ہیں، علامہ شبلی اس صنف کے امام ہیں اور ہم سب ان کے حلقہ بگوش۔ لیکن سوء ادب نہ ہو تو یہ عرض کروں کہ ان کا اسلوب زیادہ تر مدافعانہ یا اعتذاری ہے، ہر بحث میں یہ رنگ جھلکتا ہے کہ وہ کسی معلوم یا نامعلوم مخالف کے اعتراضات کا جواب دے رہے ہیں۔ یہ وکیلانہ انداز ایک محقق کے لیے مناسب نہیں ہے، علامہ شبلی اور ان کے شاگردوں نے یہ انداز غالباً اس وجہ سے اختیار کیا کہ انیسویں صدی کے آخر تک انگریزی زبان میں جو کتابیں تاریخ اسلام سے متعلق شائع ہوئی تھیں، ان کا انداز بیشتر مخالفانہ اور معاندانہ تھا اور یہ زہر پڑھے لکھے مسلم نوجوانوں میں سرایت کر رہا تھا۔"[1]

---

[1] ہندوستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیہ کی تدریس و تحقیق ص ۲۲

اس لیے ڈاکٹر عبدالعلیم صاحب نے مشورہ دیا کہ :

" موجودہ زمانے میں اسلام اور عرب کی تاریخ کے بارے میں جتنا تحقیقی کام ہو چکا ہے' اس کے نتائج کو یکجا کر کے اور جو کمیاں رہ گئی ہیں ان کو پورا کر کے ایک مکمل تاریخ مرتب کرنے کی ضرورت ہے۔ سیاسی اور معاشی تاریخ کے ساتھ ساتھ افکار و تصورات' عقائد و توہمات، شعر و ادبیات، فنون اور مصنوعات، خطوں، نسلوں اور گروہوں کی خصوصیات' دوسرے مذاہب اور تہذیبوں اور تمدنوں کے اثرات، غرض یہ کہ ہر پہلو کو سامنے رکھ کر ایک مبسوط تاریخ کی ترتیب کا کام کسی بڑے ادارے کو سنبھالنا چاہیے۔ اس کے لیے اگر ایک مخصوص بین الاقوامی ادارہ قائم کیا جا سکے' تو بہت مناسب اور موزوں ہوگا![1]"

ہماری خوش قسمتی سے ڈاکٹر عبدالعلیم صاحب اس اجلاس میں موجود ہیں' ان کی موجودگی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے' یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ آخر علی گڑھ پر شبلی کا بھی حق ہے' اس نے شبلی کی یاد میں اب تک کوئی کام نہیں کیا ہے' کیوں نہ تاریخِ اسلام کے مجوزہ کام کو خود علی گڑھ انجام دے۔ اتفاق سے اس کے فاضل مجوز اس وقت مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر بھی ہیں۔

دو اور مقالے

اسلامیات پر دو اور مقالے اس اجلاس میں پڑھے گئے تھے' جن کا خلاصہ اس مضمون میں آنا چاہیے تھا، مگر بدقسمتی سے میں ان کے خلاصے نہیں لے سکا تھا اور ان فاضل مقالہ نگاروں سے حاصل کرنے میں کافی وقت صرف ہوگا۔ پہلا مقالہ مولانا شاہ معین الدین

۱۔ ہندوستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیہ کی تدریس و تحقیق ص ۲۹

کا تھا، جس کا عنوان تھا: " اسلام میں انسانی عظمت و شرف"۔ اس میں فاضل مقالہ نگار نے قرآن اور حدیث کی روشنی میں یہ ثابت کیا کہ اسلام ہر انسان کا، چاہے وہ کسی مذہب ملت سے تعلق رکھتا ہو، بے حد احترام کرتا ہے۔ قومی یکجہتی اور جذباتی ہم آہنگی کے نقطۂ نظر سے یہ مقالہ بہت اہم اور مفید تھا؛ دوسرا مقالہ مولانا سید محمد رابع ندوی کا تھا۔ جس میں ان مقامات سے بحث کی گئی تھی، جن کے نام سیرت نبوی کے واقعات کے سلسلے میں بار بار آتے ہیں، لیکن اب ان کے نام بدل گئے ہیں۔ تحقیقی لحاظ سے یہ مقالہ بھی بہت اہم تھا۔

کچھ مشورے

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ کانفرنس بہت مفید اور وقت کی ضرورت ہے اور اس کا یہ چھٹا اجلاس، جو دار المصنفین میں منعقد ہوا کئی لحاظ سے بہت کامیاب تھا، مگر اسے اور مفید اور کامیاب بنایا جا سکتا ہے۔ اس کی پہلی صورت یہ ہے کہ اس کانفرنس کو اور زندہ اور فعال ادارہ بنایا جائے۔ اجلاس دو سال کے وقفے کے بعد ہوتے ہیں، مگر عملاً زندگی کے آثار اُس وقت پیدا ہوتے ہیں جب اجلاس کو دو تین ماہ رہ جاتے ہیں۔ ضرورت ہے کہ اہم اور مستقل ارکین کانفرنس (ڈیلیگیٹ) سے مستقل خط و کتابت رکھی جائے۔ اور ان سے معلوم کیا جائے کہ وہ اگلی کانفرنس کے لیے کس موضوع پر اپنا مقالہ لکھیں گے۔ مقالے عام طور پر عین وقت پر لکھے جاتے ہیں اور خلاصے وقت مقررہ پر نہیں بھیجے جاتے۔ اس پر ایک معتد بہ تعداد کو آمادہ کرنے کی ضرورت ہے کہ مقالے پہلے سے لکھے جائیں، چند مقالے یقینی طور پر وقت کے اہم اسلامی موضوعات پر ہوں اور اجلاس کے ایجنڈے میں صرف وہی مقالے پیش کیے جائیں جن کے خلاصے وقت مقررہ پر موصول ہو گئے ہوں۔ مقالوں پر بحث و گفتگو کا ضرور موقع نکالنا چاہیے، ورنہ اجتماع کا کوئی مقصد

باقی نہیں رہتا۔ مقالے اور اجلاس کی کارروائی کی طباعت اور اشاعت کا انتظام کیا جائے۔ اجلاس کم از کم تین دن ہوا کرے۔ دو دن کسی حالت میں کافی نہیں ہیں۔ اگلے اجلاس کے لیے طے پایا ہے کہ کسی اہم مسئلے پر سمپوزیم رکھا جائے۔ سمپوزیم کے بارے میں کم از کم دو حضرات کو پہلے سے تیار کر لیا جائے کہ وہ دونوں پہلوؤں پر تفصیل سے مقالہ لکھ کر پڑھیں۔ اُمید ہے کہ اگر ان تجاویز پر عمل کیا گیا تو اس کانفرنس کے نتائج اور بہتر اور مفید ہوں گے۔

انوار علی خاں صاحب سوز

ISLAM AND MODERNISM by Maryam Jamila (Margaret Marcus) Pb. by Muhammad Yusuf Khan, Santnagar, Lahore (Pakistan) pp. 252, Price Rs. 9/-

مریم جمیلہ جو پہلے مارگریٹ مارکس کہلاتی تھیں امریکہ نژاد یہودی النسل نومسلم ہیں۔ مذکورۂ بالا کتاب کے پہلے باب میں انھوں نے تفصیل سے اپنے اسلام قبول کرنے کی وجہ بتائی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھیں بچپن ہی سے مذہبی مطالعے کا شوق تھا۔ اس مطالعے نے رفتہ رفتہ ان کی رہنمائی اسلام تک کی اور آخرکار ۱۹۶۱ء میں وہ مسلمان ہوگئیں۔ مسلمان ہوجانے کے بعد جب ان کے لیے خود اپنے شہر نیویارک کی "جدید" زندگی ناقابلِ برداشت ہوگئی تو وہ پاکستان منتقل ہوگئیں۔ یہاں انھوں نے ایک صاحب محمد یوسف خاں سے جن کی ایک بیوی پہلے سے موجود تھیں، شادی کرلی۔ یہی محمد یوسف خاں اس کتاب کے ناشر ہیں۔

"اصلاح شدہ یہودیت میں ناایمانداری، منافقت اور شلیت" کو دیکھنے کے

بعد مریم کو یہ یقین ہو گیا تھا کہ تمام کی تمام "جدیدیت پسند" تحریکیں مذہب دشمنی پر مبنی ہیں۔ چنانچہ وہ مسلمان ہونے کے بعد جدیدیت کی سخت ترین مخالف ہو گئی ہیں اور انھوں نے یہ طے کر رکھا ہے کہ اس کے خلاف تمام زندگی قلمی جہاد میں مشغول رہیں گی۔ پاکستان آنے کے بعد انھیں مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی سرپرستی حاصل ہو گئی۔ جس کی وجہ سے ان کے شوقِ جہاد کو اور شہ ملی۔ مریم جمیلہ ہر ایسی اصلاح کے خلاف ہیں جو مسلم فقہا، محدثین اور ائمہ کرام کے متعین کردہ اصولوں کے مطابق نہ ہو۔

مصنف کے خیال میں "جدیدیت" اس زمانے اور تہذیب کو کہتے ہیں جو یورپ میں نشاۃ ثانیہ کے بعد وجود میں آئی۔ انھوں نے جدیدیت کا شجرہ قبلِ مسیح کی یونانی و رومی تہذیب سے ملایا ہے اور یہ بتایا ہے کہ پندرھویں صدی میں میکاولی کے ساتھ جنم میں آنے والی مادیت، اباحیت اور "دنیا پرستی" اس تہذیب کی خصوصیات ہیں۔ مریم جمیلہ کا خیال یہ ہے کہ جدیدیت پسند فلسفہ لازمی طور سے تصورِ آخرت کے انکار پر مبنی ہوتا ہے اور خدا کے بجائے انسان کا پرستار۔ اس فلسفے میں ہر قسم کی تبدیلیوں کو بہر صورت اچھا سمجھا جاتا ہے، خاندانی تعلقات آہستہ آہستہ کمزور پڑتے جاتے ہیں اور بدکاری کا رواج ہوتا جاتا ہے۔

جب مشرق پر مغرب کا سیاسی تسلّط قائم ہوا تو اس کا منطقی نتیجہ یہ تھا کہ ان کی تہذیب کو بھی بالادستی حاصل ہو گئی، لیکن اس بارے میں مریم جمیلہ کا خیال ہے کہ مشرق میں مغرب کے "لامذہبانہ اور منافی اخلاق" خیالات کا غلبہ کسی غیر محسوس عمل کا نتیجہ نہیں ہیں بلکہ شروع ہی سے غیر ملکی آقاؤں نے یہ طے کر رکھا تھا کہ آہستہ آہستہ مقامی طریقِ زندگی کو اپنے سانچے میں ڈھال لیں گے۔ (ص ۲۶)

مصنّفہ کے خیال میں مغربی آقاؤں کی سازش یہ تھی کہ ہندوستان اور مسلم ممالک میں جدید تعلیم پھیلائی جائے۔ شاید اسی وجہ سے مریم جمیلہ جدید سائنس اور ٹیکنالوجی کی تعلیم کو بھی

کچھ اچھی نظر سے نہیں دیکھتیں۔ ان کا خیال ہے کہ " ممالکِ اسلامیہ میں اربابِ اقتدار" اس پر مصر ہیں کہ اگر ہمیں دنیا کے اور ملکوں کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ کرنا ہے تو ہمیں جدید سائنس اور ٹیکنالوجی کو اپنانا ہوگا۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہمارا معاشرہ طاقتور ہونا چاہتا ہے تو ہمیں بے تامّل غیر ملکی ٹکنیکی " امداد" ، مالیاتی ترقیاتی کے پروگرام اور صنعتی نظام کو قبول کرنا ہوگا تاکہ غربت، مفلسی اور جہالت کا قلع قمع کیا جاسکے۔ جو لوگ یہ خیال رکھتے ہیں کہ وہ جدید تہذیب کی اچھائیوں کو تو قبول کرلیں گے لیکن اس کی بُرائیوں سے دامن بچائے رکھیں گے، انھیں اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ یہ کسی طرح ممکن نہیں ہے کیونکہ ہر تہذیب ایک مکمل اکائی ہوتی ہے " (ص ۱۳۷، ۱۳۸) گویا مریم جمیلہ یہ کہنا چاہتی ہیں کہ ہم مغربی تہذیب (یعنی سائنس اور ٹیکنالوجی) کے بُرے پہلوؤں (یعنی اباحیت اور مادیت) سے بچے رہنا چاہتے ہوں تو مغربی تہذیب کی خوبیوں کو بھی اختیار کرنے کا خیال دل میں نہ لائیں۔ مصنفہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ " یہ تصورِ آخرت کے انکار کا نتیجہ ہے کہ یورپ اور امریکہ کے لوگوں نے اپنی پوری توجہ جسمانی صحت، مادی آسایش اور دنیاوی عیش و آرام پر مرکوز کردی ہے .... دنیا کی دوسری تہذیبیں ۔ جن میں اسلامی تہذیب بھی شامل ہے ۔ اگر "ترقی" کے اس درجے کو پہنچ سکیں تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ اصولی طور پر سائنس اور ٹیکنالوجی کی مخالف تھیں، بلکہ درحقیقت ان تہذیبوں کے بہترین دماغ سائنس اور ٹیکنالوجی سے بلند تر قدروں کی تلاش میں مشغول تھے " یہ خیال ان مغربی محققین کی صدائے بازگشت معلوم ہوتا ہے جن کا یہ کہنا کہ مسلمانوں کی مادّی، معاشی اور سیاسی پستی کا واحد سبب ان کا مذہب ہے جو ان کے " بہترین دماغوں " کو " دوسری قدروں " کی تلاش میں مشغول رکھتا ہے۔ بہرحال مصنفہ یہ نہیں بتاتیں کہ اپنی تاریخ کی ابتدائی چند صدیوں میں مسلمان کیوں مشرق اور مغرب میں ہر جگہ "سائنس اور ٹیکنالوجی" کے امام بنے رہے۔ کیا یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اس زمانے کے

مسلمانوں کو ۱۸ ویں، ۱۹ ویں اور ۲۰ ویں صدی کے مسلمانوں کے مقابلے میں مذہب سے کچھ کم شغف تھا؟"

یہ صحیح ہے کہ کوئی بھی سچا مسلمان مغرب کی " مادّیت اور اباحیت " کو قبول نہیں کرے گا لیکن اس کا مطلب یہ تو نہیں ہے کہ ہم اس ڈر سے جدید سائنس اور ٹیکنالوجی کے ذریعے " غربت، مفلسی اور جہالت " کو دُور نہ کریں کہ اس کی وجہ سے اسلام اور اسلامی اقدار پر ہمارا عقیدہ کمزور پڑ جائے گا۔ سچ پوچھیے تو موجودہ " اباحیت اور لامذہبی " مغرب کی سائنسی ترقی کا نتیجہ نہیں۔ اگر ۱۲ ویں اور ۱۳ ویں صدی عیسوی میں مسلمان علم و حکمت کی شمع کو ہاتھ سے نہ جانے دیتے تو آج یورپ میں سائنس کی جو ترقی ہوئی ہے وہ خود مسلمانوں کے ہاتھوں اسلامی اقدار کو نقصان پہنچائے بغیر ہوتی۔ جیسا کہ مولانا مودودی نے اپنی کتاب " تنقیحات " میں لکھا ہے کہ یہ صرف ایک تاریخی حادثہ ہے کہ یورپ کے سائنس دان مذہب کے مخالف ہوگئے۔ اگر نشاۃ ثانیہ کے دور میں یورپ کا مذہب پال کی عیسائیت کے بجائے اسلام رہا ہوتا تو سائنس اور مذہب میں کبھی بھی اختلاف رونما نہ ہوتا۔

یہ بھی یقین کرنا مشکل ہے کہ یورپ نے ممالک اسلامیہ میں جدید تعلیم اس سازش کے تحت پھیلائی کہ اس طرح اسلامی تہذیب کی بیخ کنی کی جائے۔ یہ درست ہے کہ مغربی تعلیم نے بہت سے مسلمانوں کے ذہنوں میں مذہب کے معاملے میں شکوک و شبہات پیدا کر دیئے ہیں لیکن اس بات سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ۱۹ ویں اور ۲۰ ویں صدی میں جن لوگوں نے اسلام پر مغربی تہذیب کے حملوں کی مدافعت کی ہے مغربی تعلیم کی پیداوار تھے یا انھوں نے اپنے طور پر مغربی تعلیم سے کماحقہ واقفیت حاصل کی تھی۔

چونکہ یورپ کی " سازش " نیز سائنس و ٹیکنالوجی اور مغربی لامذہبی کے لازم و ملزوم ہونے کا وہم مریم جمیلہ کے ذہن پر مسلّط ہے اس لیے ہمیں کوئی حیرت نہیں ہوئی جب وہ یہ کہتی ہیں کہ ہندوستانی مسلمانوں میں سر سید نے جدید تعلیم کی تحریک ان کی معاشی

حالت کو درست کرنے کے لیے نہیں بلکہ" برطانوی سامراج کی خدمت" نیز سیاسی زیردستی اور اسلام میں مصالحت پیدا کرنے کے لیے شروع کی تھی۔ (ص ۵۰) اس معہودِ ذہنی کا نتیجہ یہ ہے کہ مصنفہ کی نظر میں امیر علی کی مشہور کتاب "اسپرٹ آف اسلام" (روحِ اسلام) "روحِ کفر" کے برابر ہے۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ سرسید یا امیر علی کے خیالات تنقید سے بالاتر ہیں، بلکہ صرف اس بات کی یاددہانی مقصود ہے جس کی طرف ایک بار مولانا عبدالماجد دریابادی نے مصنفہ کی توجہ مبذول کرائی تھی کہ مشرق میں جسے مریم جمیلہ نے اب اپنا وطن بنالیا ہے، اپنے سے بڑوں پر اس انداز سے تنقید نہیں کی جاتی جس کا رواج مریم کے آبائی وطن میں ہے۔ اگرچہ بہت سے مسلمان یہ محسوس کرتے ہیں کہ سرسید اور امیر علی نے اسلام کی تشریح میں بعض فاحش غلطیاں کی ہیں لیکن ایسے لوگ شاذ و نادر ہی ہوں گے جو ان کی دیانت داری اور راست بازی کے قائل نہ ہوں یا اس امر میں شبہہ کرتے ہوں کہ وہ مذہبِ اسلام پر سچے دل سے عقیدہ رکھتے تھے۔

مولانا آزاد کے بارے میں مصنفہ نے جو کچھ لکھا ہے وہ سراسر بے محل ہے۔ انھوں نے مولانا آزاد پر اس نقطۂ نظر سے تنقید نہیں کی ہے کہ وہ سرسید یا امیر علی کی طرح تجدد پسند تھے بلکہ مصنفہ کے خیال میں ان کا قصور یہ تھا کہ وہ ساری عمر کانگریس میں رہے اور ہندوستانی قومیت کے قائل رہے۔ نہ صرف اہلِ ہند بلکہ پاکستان میں بھی بہت سے لوگ مریم جمیلہ کے اس خیال کی تائید نہیں کریں گے کہ "مولانا آزاد نے جو راستہ اختیار کیا تھا وہ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے تباہی اور بربادی کا راستہ تھا۔"

جہاں تک ترکی کے ضیا گوکلپ کا تعلق ہے، مصنفہ نے ان کے بارے میں یا تو ڈاکٹر اقبال کی رائے کو نقل نہ کیا ہوتا یا اگر نقل کرنا ہی تھا تو پھر ایمانداری کے ساتھ پوری کی پوری رائے نقل کرنا چاہیے تھا۔ یہ درست ہے کہ ضیا نے اسلامی قانون

ازدواج اور وراثت کے بارے میں جو تجویزیں پیش کی تھیں، ان کے متعلق اقبال نے اپنی مشہور کتاب Reconstruction of Religious Thought in Islam کے صفحہ ۱۶۹ پر یہ کہا ہے کہ " وہ اسلام کے عائلی قوانین سے کما حقہ واقف نہیں معلوم ہوتے"۔ لیکن اسی لکچر میں (ص ۱۶۹) وہ ضیا گوکلپ کی تعریف بھی ان الفاظ میں کرتے ہیں " شاعر نے اپنی نظم "مذہب اور سائنس" میں بہت ہی خوبصورتی کے ساتھ اسلامی نقطۂ نظر کو سامنے رکھتے ہوئے کونت کے اس خیال کو اپنایا ہے کہ عقل انسانی کے ارتقا تین مرحلوں میں ہوئی ہے"۔ صرف یہی نہیں بلکہ اسی لکچر میں (ص ۱۶۲) اقبال "موجودہ اسلام میں لبرل تحریکوں کا خیر مقدم" کرتے ہیں۔ عالم اسلام میں تحریکِ تجدد کے بارے میں اقبال نے اپنے لکچروں میں شروع سے آخر تک ایک متوازن اندازِ فکر قائم رکھا ہے۔ وہ اس تحریک کی شدت اور بے راہ روی کو بُرا کہتے ہیں مگر اس کے علمبرداروں کو منافق یا اسلام کے خلاف کسی سازش کا آلۂ کار نہیں سمجھتے۔ سچ پوچھیے تو اقبال اور مریم جمیلہ کے خیالات میں کئی لحاظ سے بُعد المشرقین ہے۔ اس لیے حیرت ہوتی ہے کہ مصنفہ نے ڈاکٹر اقبال کو تنقید کا نشانہ کیوں نہیں بنایا۔ تجدد اور عالمِ اسلام پر اس کے اثرات کے بارے میں اقبال کا کہنا ہے کہ "گذشتہ پانچ سو سال میں مسلمانوں کی مذہبی فکر میں جمود پیدا ہو گیا ہے۔ ایک زمانہ وہ تھا کہ یورپ اسلام سے متاثر تھا۔ موجودہ تاریخ کا یہ غیر معمولی واقعہ ہے کہ عالمِ اسلامی روحانی طور پر مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے اور اس میں کوئی ہرج بھی نہیں ہے کیونکہ یورپی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب کے بعض اہم پہلوؤں کے نشوونما کا نتیجہ ہے"۔

عرب اور ترک قومیت کے بارے میں مصنفہ نے جو کچھ لکھا ہے، اس سے راسخ العقیدہ مسلمانوں کو پورا پورا اتفاق ہوگا، اگرچہ اس موقع پر بھی یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ کاش مصنفہ نے کمال اتاترک پر کڑی تنقید کرنے میں صرف ایک ہی ماخذ یعنی ایچ۔ سی۔ آرمسٹرانگ کی کتاب The Grey Wolf. کا سہارا نہ لیا ہوتا۔ ہندوستان اور پاکستان کے مسلمان عام طور

سے یہ سمجھتے ہیں کہ مصطفیٰ کمال کی جو تصویر آرمسٹرانگ نے اپنی کتاب میں پیش کی ہے وہ دیانتداری پر مبنی نہیں ہے۔

مزید حیرت اس بات پر ہوتی ہے کہ مصنفہ عالم اسلام کے بارے میں اپنے وسیع علم کے باوجود ترکی میں اسلام کی نشاۃ ثانیہ کا کوئی ذکر نہیں کرتیں۔ یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ "یورپ پرستی" اور "تجدد پسندی" ترکی سے اسلام کو جلا وطن کرنے میں ناکام رہی ہے۔ ترکی کی موجودہ نسل اگرچہ وضع ظاہری کے لحاظ سے "ماڈرن" ہو چکی ہے لیکن اپنے دل و دماغ سے وہ مسلمان ہے اور وہ دن کچھ دور نہیں ہے جب ترکی کی تاریخوں میں مصطفیٰ کمال اور ضیا گوکلپ کا ذکر قومی ہیرو اور ذہنی ہیرو کی حیثیت سے نہیں بلکہ انحراف پسندوں کی حیثیت سے آئے گا جنھیں ترکی کی تہذیبی بنیادوں کو مسمار کرنے میں کامیابی نہیں ہوئی۔

مریم جمیلہ نے شیخ محمد عبدہ پر جو تنقید کی ہے وہ بھی غیر متوازن ہے، لیکن طٰہٰ حسین اور قاسم امین کے بارے میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ بڑی حد تک درست ہے۔ اسی طرح شیخ علی عبدالرازق اور شیخ خالد محمد خالد کے اس نقطۂ نظر پر کہ اسلام میں ریاست اور مذہب ایک دوسرے سے الگ ہیں مصنفہ نے صحیح تنقید کی ہے۔ کتاب کا وہ باب خاصا معلومات افزا ہے جس میں مصنفہ نے مصر کی ان تحریکوں کو ہدفِ ملامت بنایا ہے جو قرآنی عربی کے بالمقابل روزمرہ بول چال والی عربی کو رائج کرنے اور فرعونی تہذیب کے احیا کے لیے شروع ہوئی ہیں۔

تاریخ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں مسلمانوں نے سائنس، فلسفہ اور ریاضی کے میدان میں جو کچھ ترقی کی ہے، مریم جمیلہ اسے پسندیدگی کی نظروں سے نہیں دیکھتیں کیونکہ ان کے خیال میں وہ ترقی یونانی فکر کی بنیادوں پر ہوئی تھی اور اس زمانے کے اکثر و بیشتر فلسفی اور ماہر ریاضی اپنے خیالات کے اعتبار سے معتزلی تھے (ص ۱۹۵)۔

کتاب کے ایک باب میں جس کا عنوان ہے "ترقی کا اندھا عقیدہ ہمارا بدترین

دشمن" ڈارون کے نظریۂ ارتقا نیز اس رجحان پر بجا تنقید کی ہے کہ "ہر تبدیلی کو بہتر سمجھ کر قبول کر لینا چاہیے" (ص ۱۹۰) لیکن اس سلسلے میں تعجب خیز بات یہ ہے کہ مصنفہ نے اپنے نقطۂ نظر کو ثابت کرنے کے لیے ایسے "ترقی پسندوں" کی عبارتوں سے لمبے لمبے اقتباسات تو دیئے ہیں جو اسلام کو دفترِ پارینہ سمجھتے ہیں لیکن یہ زحمت گوارا نہیں کی کہ ان کے بے بنیاد خیالات کی تردید کریں۔

تجدد پسند مسلمانوں نے (اسلام پر) اعتذار کے انداز میں جو کتابیں لکھی ہیں، ان پر مصنفہ نے بجا تنقید کی ہے۔ اگر مسلمان عصر جدید کے چیلنج کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ کرنا چاہتے ہیں تو انھیں بغیر کسی معذرت کے صدرِ اول کے اسلام سے اپنا رشتہ جوڑنا ہوگا۔ اعتذاری اندازِ تحریر یہ ظاہر کرتا ہے کہ مصنف احساسِ کمتری میں مبتلا ہے، اور یہ احساس اشخاص یا اقوام کے لیے قطعاً مفید نہیں ہے۔

مصنفہ کے اس طریقِ کار سے شاید ہی کوئی اتفاق کرے جو تجدد کی تردید میں برتا گیا ہے کم از کم امام غزالی نے معتزلہ سے مقابلہ کرنے کے لیے یہ طریقہ اختیار نہیں کیا تھا کہ صرف اپنی بات ادّعائی لہجے میں کہنے پر اکتفا کریں۔ انھوں نے تو عقلِ محض کے دعوائے عظمت کے پرخچے اسی کے ہتھیاروں سے کام لے کر اڑا دیئے تھے۔

مریم جمیلہ کی کتاب پُرانے خیال کے مسلمانوں کی اس صنفِ تحریر سے تعلق رکھتی ہے جس میں تجدّد پسند اور اعتذار پسند مصنفین کے دلائل کو بہت تفصیل کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے لیکن ان کا تشفی بخش جواب دینے کے بجائے صرف عقیدۂ راسخ کا ادعاے برتری کافی سمجھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کتاب کو پڑھنے کے بعد اس کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ جو کمی اس میں رہ گئی ہے، اسے آج کل کے دوسرے راسخ العقیدہ فضلا پورا کریں۔ اس زعمِ باطل کی مخالفت میں کہ "ہر تبدیلی بہر صورت بہتر ہوتی ہے" مریم جمیلہ انتہا پسندی کے دوسرے سرے پر پہنچ گئی ہیں اور جمودِ مطلق کی حمایت کرتی ہیں۔ اسلام تبدیلیوں سے

اور نئے حالات کے وجود سے انکار نہیں کرتا اور اس کے پاس ان حالات کا مقابلہ کرنے کے لیے وسائل موجود ہیں۔ اگر مریم جمیلہ کی کتاب میں دو باب اجتہاد اور اجماع پر بھی ہوتے تو مصنفہ یہ بتا سکتی تھیں کہ تبدیلیوں اور نئے حالات کا مقابلہ ان دو اصولوں کے ذریعے کس طرح بحسن وخوبی کیا جا سکتا ہے۔ اور اس سے ان کی کتاب کی قدر و قیمت میں بہت اضافہ ہو جاتا۔

فارم IV

دیکھو رول ۸

رسالہ "اسلام اور عصر جدید" نئی دلی

۱۔ مقام اشاعت	جامعہ نگر، نئی دلی۔ ۲۵
۲۔ وقفۂ اشاعت	سہ ماہی
۳۔ نام پرنٹر (طابع)	محمد حفیظ الدین
قومیت	ہندوستانی
پتہ	جامعہ نگر۔ نئی دلی۔ ۲۵
۴۔ نام پبلشر (ناشر)	محمد حفیظ الدین
قومیت	ہندوستانی
پتہ	جامعہ نگر۔ نئی دلی۔ ۲۵
۵۔ نام ایڈیٹر	ڈاکٹر سید عابد حسین
قومیت	ہندوستانی
پتہ	جامعہ نگر۔ نئی دلی۔ ۲۵
۶۔ نام اور پتہ مالک رسالہ	اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی۔ جامعہ نگر نئی دلی ۲۵

میں محمد حفیظ الدین تصدیق کرتا ہوں کہ جو تفصیلات اوپر دی گئی ہیں، میرے علم و یقین کے مطابق صحیح ہیں۔

محمد حفیظ الدین

۳۱ر مارچ [illegible]ء

جلد ۲ - شمارہ ۳ جولائی ۱۹۷۰ء

مدیر

ڈاکٹر سید عابد حسین

نائب مدیر

مولوی محمد حفیظ الدین

اسلام اور عصر جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری۔ اپریل۔ جولائی۔ اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۲ جولائی سنہ ۱۹۷۰ء شمارہ ۳

سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)

〃 〃 پاکستان کے لیے بیس روپے

〃 〃 دوسرے ملکوں کے لیے چار امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

ملنے کا پتہ

دفتر رسالہ : اسلام اور عصر جدید

جامعہ نگر۔ نئی دلّی ۲۵

ٹیلی فون ــــ ۶۳۳۵۰

طابع و ناشر : محمد حفیظ الدین

جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی ٹائٹل [illegible] پریس لمیٹڈ دہلی

فہرست مضامین

ہندستانی رُوح کا بحران

یہ مضمون دراصل ۱۹۶۸ء میں اس یادگار صحیفے میں چھپا تھا جو ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب مرحوم کی خدمت میں ان کی اکہترویں سال گرہ کے موقع پر پیش کیا گیا تھا مگر صحیفے کی اشاعت ایک خاص حلقے تک محدود رہی۔ یہ مضمون اپنی اہمیت کے لحاظ سے اس کا مستحق ہے کہ اس کی اشاعت کا دائرہ زیادہ وسیع ہو۔ اس لیے "اسلام اور عصر جدید" میں اداریے کے طور پر دو قسطوں میں شائع کیا جا رہا ہے۔

(ا)

۱۹۶۶ء سے ہندستان میں ایک عام طوفان و ہیجان نظر آتا ہے؛ سارے ملک میں بے چینی اور شورش کا دور دورہ ہے؛ سرکاری اور غیر سرکاری کارخانوں اور دفتروں میں کام کرنے والے، اسکولوں اور کالجوں کے معلّم اور طالب علم، مذہبی پیشوا، سیاسی رہنما اور اُن کے پیرو، اپنی اپنی معاشی، تعلیمی، سیاسی، مذہبی شکایتوں کو نہ صرف ارباب اقتدار تک پہنچانے کے لیے احتجاج، مظاہرے، ہڑتالیں، فاقے کر رہے ہیں، بلکہ اُن کے منوانے کے لیے کھلے اور چھپے تشدد سے کام لے رہے ہیں۔ ارباب حکومت شخصی یا جماعتی تعصبات اور طاقت کے مقابلوں میں اس طرح اُلجھے ہوئے ہیں کہ انھیں ان شورشوں کے محرکات کے

سمجھنے اور ان سے انصاف اور تدبّر کے ساتھ نبٹنے کی فرصت نہیں ہے۔ وہ ان کو نظرانداز کرتے رہتے ہیں یہاں تک کہ شورش ہنگامہ بن جاتی ہے؛ پھر اسے طاقت سے دبانے کی کوشش کرتے ہیں اور اگر اس میں کامیابی دشوار ہوتی ہے، تو خود دب جاتے ہیں۔ اس طرح ہنگامہ آرائی کی اور ہمت افزائی ہوتی اور ابتری بڑھتی جاتی ہے۔

سطحی نظر سے دیکھنے والوں کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دفعتہً کوئی پُراسرار بیماری ہمارے جسم اجتماعی کو لگ گئی ہے مگر جن لوگوں نے ہماری سماجی اور تہذیبی تاریخ کا مطالعہ کیا ہے، وہ جانتے ہیں کہ بیماری پُراسرار اور مُہلک تو ہے مگر نئی نہیں ہے۔ یہ ایک مُزمن مرض ہے جو ہندستانی سماج کو مدّتوں سے لاحق ہے اور کبھی کبھی اُبھر تا رہتا ہے پچھلے سال اس نے وبائی شکل اختیار کرلی، جس سے نہ صرف ہمارا سیاسی اور معاشی استحکام بلکہ خود ہمارا وجود بحیثیت ایک قوم کے، خطرے میں پڑ گیا۔

قدرتی بات ہے کہ افراد اور قوموں کو واقعی اور صریحی خطرے کی وجہ سے جتنی پریشانی ہوتی ہے، اتنی بعد کے امکانی خطرے کے باعث نہیں ہوتی۔ اس وقت پُراسرار قومی بیماری کے تباہ کُن نتائج کو دیکھ کر ہمیں اتنا زبردست صدمہ ہوا ہے اور ان کا خوف اس طرح ہمارے ذہن اور اعصاب پر مسلّط ہے کہ اندیشہ ہے کہیں رنج و یاس کا یہ ہجوم ہماری فکر و عمل کی قوتوں کو ماؤف نہ کردے۔ اس لیے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ہم اس پر غور کریں کہ اس مرض کی علامات اس قدر شدید اور عام کیوں ہوگئی ہیں اور انھیں قابو میں لانے کی کیا صورت ہوسکتی ہے۔ اگر اس تحقیقات کا کوئی قابلِ اطمینان نتیجہ نکلے، تو ممکن ہے ہم میں اتنی خود اعتمادی پیدا ہو جائے کہ ہم اصلی مرض کی تشخیص اور اس کا علاج بھی معلوم کرنے کی جرأت کرسکیں۔

دراصل یہ طوفان اور ہیجان جو کچھ عرصے سے نظر آ رہا ہے، سراسر بُرا نہیں ہے، بلکہ ایک لحاظ سے بہت اچھا ہے اور ہمیں اس کا خیر مقدم کرنا چاہیے۔ یہ اس بات کی نشانی ہے کہ وہ مُردنی جو مدّتوں کی محکومی سے ہماری قوم پر چھائی ہوئی تھی، آزادی کی جاں بخش ہوا کے فیض سے دور ہوگئی ہے۔ لوگ اب ان چیزوں کو جنھیں وہ ظلم یا ناانصافی سمجھتے ہیں، بزدلی یا بے حسی سے چپ چاپ برداشت نہیں کرتے، بلکہ ان کی مزاحمت کے لیے اُٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔

پھر بھی عام اور مسلسل بے چینی بجائے خود تشویشناک ہے اور اس بات نے کہ وہ منظم احتجاج کی صورت میں نہیں، بلکہ غیر ذمہ دارانہ تشدّد آمیز ہنگاموں کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے، اسے اور خطرناک بنا دیا ہے۔

اس لیے ہمیں ایک تو اس بات پر غور کرنا ہے کہ بے چینی کے پچھلے سال اس قدر بڑھ جانے اور سارے ملک میں پھیل جانے کی کیا وجہ تھی؛ دوسرے یہ کہ یہ اتنی آسانی سے پُر تشدد شکل کیوں اختیار کر لیتی تھی۔

اس سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ اس بے چینی کی بڑی وجہ ضروریاتِ زندگی، خصوصاً کھانے کی چیزوں کی کم یابی اور حد سے بڑھی ہوئی گرانی ہے۔ اس نے کروڑوں آدمیوں کو جو پہلے ہی بہت نیچی سطح پر زندگی بسر کر رہے تھے، اور گرا کر نیم فاقہ کشی کی سطح پر پہنچا دیا ہے۔ اس سے لوگوں میں بے اطمینانی کا پیدا ہونا قدرتی بات ہے۔ پھر یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر صابر اور حلیم ہندستانی، جو صدیوں سے اس کے عادی ہیں کہ خشک سالی یا غذا کی کم یابی کے زمانے میں نیم فاقہ کشی یا تھوڑے دن فاقہ کشی کو بھی چپ چاپ برداشت کر لیتے ہیں، یکایک اس قدر بے صبر اور بے باک کیوں کر ہو گئے کہ بھوک سے تنگ آ کر نہ صرف احتجاج کرنے لگے، بلکہ شورش اور ہنگامہ آرائی پر اُتر آئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تبدیلی یکایک نہیں ہوئی بلکہ برسوں سے روز افزوں گرانی کی تکلیف اُٹھاتے اُٹھاتے آخر بے چینی اضطراب کی حد تک پہنچ گئی اور اس نے ضبط کے بندھنوں کو توڑ دیا۔ دوسرے ہندستانی عوام کے مثالی صبر و برداشت کی بنا اس عقیدے پر تھی کہ ساری مصیبتیں خصوصاً خشک سالی، قحط اور گرانی خدا کی طرف سے بندوں کی آزمایش کے لیے نازل ہوتی ہے اور نیک بندے وہی ہیں جو اس آزمایش میں پورے اُترتے ہیں۔ لیکن اب سیاسی تعلیم نے جو جمہوری نظام کی بدولت مختلف سیاسی پارٹیوں کے مباحثوں سے، خصوصاً انتخابات کے زمانے میں ملتی ہے، انھیں یقین دلا دیا کہ یہ مصیبتیں تمام تر خدا کی یا قدرت کی طرف سے نہیں ہیں بلکہ ان کی ذمہ داری بڑی حد تک حکومت کی غلط یا ناقص پالیسی یا اس کے ناقص عمل درآمد پر ہے۔ اس احساس نے بہت سے لوگوں کے دلوں میں حکومت یا حکمران پارٹی کی طرف سے غم و غصہ کی ایک چنگاری پیدا کر دی جسے مخالف پارٹیاں برابر دہکاتی رہیں، یہاں تک کہ انتخابات سے پہلے کے سال میں انھوں نے اسے اس قدر ہوا دی کہ وہ ملک کے سب سے زیادہ حساس حصوں میں آگ بن کر بھڑکنے لگی۔ اکثر ایسا بھی ہوا کہ آگ لگانے کے لیے یا اس کے شعلوں کو بھڑکانے کے لیے اصلی معاشی شکایت کے ساتھ ساتھ سیاسی اور مذہبی شکایتوں کے زبردست آتش گیر مادے سے بھی کام لیا گیا۔ اس صورتِ حال کے پیدا کرنے میں مخالف پارٹیوں کا حصہ اس قدر صریحی ہے کہ سرسری نظر ڈالنے والے

کو بھی دکھائی دیتا ہے۔ مگر غور سے دیکھیے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس میں خود حکمراں پارٹی کا حصہ بھی کچھ کم نہیں ہے۔ اس نے ہندستانی عوام سے واثق وعدہ کیا تھا کہ اشتراکی صنعتی طرز کا سماج بنائے گی یعنی صنعتی ترقی اور منصوبہ بند معیشت کے ذریعے دولت کی پیداوار متوازن طریقے سے بڑھائے گی اور اس کی منصفانہ تقسیم سے امیر و غریب کے فرق کو گھٹائے گی لیکن تھوڑے ہی دنوں میں لوگوں کو محسوس ہونے لگا اور تیسرے منصوبے کے آخری سال میں بالکل واضح ہوگیا کہ ملک جس راستے پر چل رہا ہے وہ منزلِ مقصود کی طرف نہیں جاتا۔ اس میں شک نہیں کہ پیداوار میں معقول اضافہ ہوا ہے مگر متوازن طریقے سے نہیں ہوا صنعتی اشیا کی پیداوار بڑھی مگر زراعتی اشیا خصوصاً غذا کی پیداوار میں اتنی ترقی نہیں ہوئی کہ بڑھتی ہوئی آبادی کی ضرورتوں کو پورا کر سکے۔ پھر صنعتی اشیا میں بھی بہت سی عام ضرورت کی چیزوں خصوصاً عمارتی مسالے کی پیداوار جتنی چاہیے تھی، اتنی نہیں ہوسکی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرف تو ضروریاتِ زندگی کی رسد کے، طلب سے، کم ہونے کی وجہ سے قیمتیں خود بخود بڑھیں اور پھر نفع خوری، ذخیرہ اندوزی، چور بازاری کی بدولت اتنی چڑھ گئیں کہ گرانی کی کوئی حد نہ رہی۔ دوسری طرف روزگار کے مواقع میں اتنی تیزی سے اضافہ نہیں ہوسکا جیسا کہ ملک کی آبادی میں ہو رہا تھا۔ چنانچہ بے روزگاری کا مسئلہ خصوصاً نچلے متوسط طبقے میں اور بھی شدید ہوگیا۔ ظاہر ہے کہ جب بے روزگار اور کم روزگار طبقوں کو آسمان پر چڑھنے والی قیمتوں کا سامنا کرنا پڑا تو ان کا افلاس، ناداری کی حد تک پہنچ گیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ صنعت کاروں اور کاروباری لوگوں میں جائز اور ناجائز طریقوں سے کمائی ہوئی دولت کی ریل پیل ہوگئی۔ غریب اور امیر طبقوں میں فرق کم ہونے کے بجائے اور بڑھ گیا۔ ایسی صورت میں بے چینی کا پیدا ہونا لازمی امر تھا۔ اس پر طرّہ یہ ہوا کہ دو سال مسلسل سوکھا پڑنے سے غذائی صورت حال بے حد نازک ہوگئی اور کروڑوں آدمی نیم فاقہ کشی کی زندگی بسر کرنے لگے۔ وعدوں اور ان کے ایفا میں اس قدر تفاوت دیکھ کر لوگوں کا غم و غصہ حدِ ضبط سے باہر ہوگیا اور مختلف بہانوں سے دُور تک پھیلی ہوئی شورش کی شکل میں ظاہر ہونے لگا۔

یہ کہا جاسکتا ہے اور کہا گیا ہے کہ منصوبہ بند ترقی کے ابتدائی زمانے میں غذا اور روزمرہ کی ضرورت کی چیزوں کی کم یابی اور گرانی ناگزیر ہے؛ اشتراکی ملک اس دَور سے گزر چکے ہیں اور وہاں کے لوگ یہ تکلیفیں اٹھا چکے ہیں جو ہندستانی آج اٹھا رہے ہیں؛ آخر وہاں یہ عام شورش

اور ہنگامہ کیوں نہیں برپا ہوا؟ مگر کہنے والے یہ بھول جاتے ہیں کہ ایک تو ان ملکوں میں تکلیف اور آزمایش کا دور اتنا لمبا نہ تھا، دوسرے وہاں کے لوگوں کے لیے یہ خیال تسکین کا باعث تھا، بلکہ ان میں نیا حوصلہ اور ولولہ پیدا کرتا تھا کہ جو تکلیفیں انھیں اٹھانی پڑ رہی ہیں ان میں سبھی حصہ دار ہیں اور سب مل کر ان کا بوجھ اٹھا رہے ہیں۔ ہندستان کی صورتِ حال میں سب سے زیادہ طیش دلانے والا یہ احساس ہے کہ جہاں بہت سے لوگ سخت مصیبت کی زندگی بسر کر رہے ہیں، وہیں کچھ لوگ نہ صرف ناجائز طریقوں سے، بلکہ ایسے طریقوں سے بھی جو اخلاقاً مذموم ہیں مگر قانون نے انھیں ناجائز قرار نہیں دیا ہے، زیادہ سے زیادہ کما رہے ہیں اور مزے اڑا رہے ہیں اور ان کی بڑھتی ہوئی تعیش پسندی گویا غریبوں کا منہ چڑا رہی ہے۔ پھر بھی صحیح نہیں ہے کہ اشتراکی ملکوں میں مصیبت کے دور میں شورشیں اور ہنگامے سرے سے ہوئے ہی نہیں تھے، حقیقت یہ ہے کہ وہاں بھی بڑے بڑے فساد برپا ہوئے مگر آمرانہ حکومت نے انھیں فوراً ہی سختی سے کچل دیا۔ ہندستان میں جمہوری حکومت جس کے ہاتھ، بنیادی انسانی حقوق کی ضمانت دینے والے آئین سے بندھے ہوئے ہیں، یہ نہیں کر سکتی؛ اسی لیے مسئلہ اور مشکل ہو گیا ہے۔

یہ سمجھ لینے کے بعد کہ بے چینی عام کیوں ہے، یہ سمجھنا باقی ہے کہ اس نے اپنے اظہار کی پُرتشدد شکل کیوں اختیار کی جب کہ جمہوریت میں احتجاج کے زیادہ موثر پُرامن طریقے بھی موجود ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ پُرتشدد شورشیں خود بخود نہیں اٹھیں، بلکہ مخالف پارٹیوں نے انتخابات کے قرب کے زمانے میں حکومت کے خلاف فضا پیدا کرنے اور اسے پریشان کرنے کے لیے برپا کرائیں۔ اگر یہ صحیح ہو، جب بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر مخالف پارٹیوں نے اس زبردست اخلاقی اور جذباتی ہیجان کو جو لوگوں میں پیدا ہوا تھا، منظم طریقے سے تبدیلِ حکومت کے لیے استعمال کرنے کے بجائے غیر ذمہ دارانہ ہنگاموں میں کیوں ضائع کر دیا؟

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ضبط و نظم کی اس افسوسناک کمی کے دو وجوہ ہیں۔ ایک کی جڑ ماضی میں پیوست ہے اور دوسری کی موجودہ صورتِ حال میں۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ ہندستان کے لوگوں کو جو مدتوں سے مطلق العنان حکومتوں کے اور تقریباً دو سو سال تک نیم مطلق العنان برطانوی سامراج کے محکوم تھے، ابھی تھوڑے ہی دن پہلے آزادی ملی ہے۔ ان میں اظہارِ ذات کا دبا ہوا جذبۂ بے قید

جوش وخروش کے ساتھ ظاہر ہو رہا ہے۔ مختلف سیاسی پارٹیوں میں، مذہبی، لسانی، علاقائی فرقوں میں، ہر پارٹی اور ہر فرقے کے اندر مختلف جتھوں میں، ہر جتھے کے اندر افراد میں، بے ضبط اناؤں کی ٹکر ہو رہی ہے اور بے ضبط ٹکر لازمی طور پر تشدّد کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حکمراں پارٹی کے مختلف جتھوں کے باہمی ٹکراؤ سے حکومت کا نظم ونسق بہت ڈھیلا اور کمزور ہو گیا ہے؛ وہ ان شورشوں سے معقول طریقے سے نہیں نبٹ سکتا۔ جب ان کا مادّہ پک رہا ہوتا ہے تو حکومت چپ چاپ دیکھتی رہتی ہے۔ حکمراں پارٹی کا ناراض جتھا شورش پسندوں کو شہ دیتا ہے، یہاں تک کہ پکتا ہوا مادّہ پُر تشدّد فساد کی شکل میں پھوٹ پڑتا ہے، تو اُسے سختی سے کچلنے کی دھمکی دی جاتی ہے۔ مگر ہنگامہ پرور عناصر اچھی طرح جانتے ہیں کہ حکومت میں، جو جتھوں میں بٹی ہوئی ہے، اتنا دم نہیں ہے کہ زیادہ سختی کر سکے۔ خصوصاً اُس زمانے میں جب انتخاب قریب ہوں، حکومت کی قوت ارادی اور کمزور ہو جاتی ہے۔ اس لیے کبھی شورش کے لیڈر ہنگامے کی نَے کو اور تیز کر دیتے ہیں اور کبھی ان کے پیرو ان کے قابو سے باہر ہو کر تشدّد پر اُتر آتے ہیں۔ بہت سی صورتوں میں ارباب حکومت دب کر ان کے جا بے جا مطالبات مان لیتے ہیں۔ ظاہر ہے اس سے بے ضبطی اور تشدّد کو اور شہ ملتی ہے۔

یہ بے ضبطی اور تشدّد کا رجحان اور نظم حکومت کا ڈھیلا ہونا کتنا ہی تکلیف دہ اور افسوسناک کیوں نہ ہو، یہ اصلی قومی مرض کی سب سے بُری اور سب سے خطرناک علامات نہیں ہیں۔ یہ وہ عوارض ہیں جو محکومی سے آزادی، مستبدانہ حکومت سے جمہوریت کی طرف بڑھنے کے عبوری دور میں لازمی طور پر پیدا ہو جاتے ہیں، خاص کر ان ملکوں میں جو تعلیمی حیثیت سے پس ماندہ ہوں اور معاشی بحران کے زمانے میں اور زور پکڑ جاتے ہیں مگر خوش قسمتی سے ان کا علاج جمہوری نظام کے مستقل اور مستحکم ہونے کے بعد خود بخود ہو جاتا ہے۔ آزادی جو نشہ آور بھی ہے اور مقوّی بھی، پہلے نشہ کی خاصیت دکھاتی ہے اور انسانوں کے فکر و عمل میں ہیجان پیدا کر کے غیر ذمہ دارانہ حرکتوں پر ابھارتی ہے؛ مگر رفتہ رفتہ ایک اخلاقی مقوی دوا کا کام کرنے لگتی ہے اور ان کے اندر خود اعتمادی، ضبطِ نفس اور احساس ذمہ داری پیدا کرتی ہے۔ اُمید ہے کہ ہندستان میں بھی بہت جلد آزادی کا منفی دور ختم اور مثبت دور شروع ہو جائے گا اور اس کے آثار ہیں کہ یہ دور واقعی شروع ہو رہا ہے۔ چوتھے عام انتخابات کے نتائج سے ظاہر ہوتا ہے کہ رائے عامہ نے اس پارٹی کو جو پچھلے بیس سال سے حکومت کر رہی ہے، کئی ریاستوں میں اکثریت سے محروم کر کے اعد

مرکز میں اس کی اکثریت کو بہت کم کرکے، متنبہ کیا ہے کہ اس کا کام مجموعی طور پر ناقابلِ اطمینان رہا ہے۔ پھر بھی وہ اسے ایک موقع اور دینا چاہتی ہے کہ اپنے طرزِ عمل میں بنیادی اصلاح کرلے۔ مگر اب وہ اس کے کاموں پر کڑی نظر رکھے گی اور تخریبی شورشوں کے بجائے تعمیری تنقید کے ذریعے اسے اس پر مجبور کردے گی کہ معاشی منصوبہ بندی اور نظم و نسق کی ازسرِنو تشکیل اس طرح سے کرے کہ کروڑوں آدمیوں کی ہمت شکن بے روزگاری اور کچل دینے والی غریبی دور ہوسکے؛ بے ایمانی، منافع خوری اور چور بازاری کی روک تھام کی جاسکے۔ اگر حکومت یہ نہ کرسکی تو وہ اس کے خلاف پُرامن احتجاج کرتی رہے گی اور آخر میں اُسے قطعی طور پر برطرف کردے گی۔ جیسے ہی جمہور اور حکومت میں یہ صحت مند رشتہ قائم ہوگیا، بے ضبطی اور تشدد کی سیاسی وجوہ باقی نہیں رہیں گی۔ مگر حقیقت میں موجودہ بحران کا سب سے زیادہ افسوسناک اور خطرناک پہلو شورش پسندی کا یہ عارضی رجحان نہیں ہے۔ یہ بھی نہیں ہے کہ یہ شورش آسانی سے ہنگامے کی صورت اختیار کرلیتی ہے؛ بلکہ یہ ہے کہ یہ شورش کسی بڑے اور وسیع مقصد کے لیے نہیں بلکہ چھوٹے چھوٹے، تنگ اور پست مقاصد کے لیے برپا کی جاتی ہے یعنی ان کی محرک ذاتی یا جماعتی خودغرضی، مذہبی یا لسانی یا علاقائی فرقہ پروری ہوتی ہے یہی سب سے اہم علامات ہیں جو اصل بیماری کا پتا دیتی ہیں۔ ہماری بیماری یہ ہے کہ ہم کسی عالمگیر، ہم آہنگ مقصد پر یقین نہیں رکھتے، بلکہ ان چھوٹے چھوٹے مقصدوں میں اُلجھے رہتے ہیں جو لازمی طور پر ایک دوسرے سے ٹکراتے اور نہ صرف سماج کی خارجی زندگی میں، بلکہ خود ہمارے اندر، ہم میں سے ہر ایک کے نفس میں کشمکش پیدا کرتے ہیں۔ ہمارا بحران ہندستانی روح کا بحران ہے۔

یہاں روح کا لفظ کسی باطنی یا مابعدالطبیعی معنی میں استعمال نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس سے مراد نفس کا وہ برتر شعبہ ہے جو ہمیں حیوانی زندگی کی سطح سے اوپر اُٹھا کر انسانی زندگی کی سطح پر پہنچاتا ہے جہاں ہم محض مادّی حیاتی اقدار کے پیچھے سرگرداں نہیں رہتے، بلکہ ہمارے اندر ان برتر اقدار کا شعور پیدا ہوتا ہے جو زندگی کو بھرپور بامقصد اور ہم آہنگ بناتی ہیں۔ ان میں وہ اساسی قدر جو اور سب روحانی اقدار کا سرچشمہ ہے، ایمان[1] ہے جو اس پر مشتمل ہے کہ انسان کسی عالمی مقصد پر عقیدہ رکھے، اس کو اپنی وفاداری کا مرکز بنائے اور اپنے فکر و عمل کو اس کے تابع رکھے۔

ہندستانی روح کے موجودہ بحران سے ہمارا مطلب یہ ہے کہ ہندستان کے مذہبی اور ذہنی طبقے جنھیں

[1] یہاں ایمان کا ذکر ایک اخلاقی قدر کی حیثیت سے کیا گیا ہے۔

روحِ ہندستان کا امین کہنا چاہیے، کسی عالمی مقصد پر اتنا مستحکم یقین اور اس سے اتنی گہری وفاداری نہیں رکھتے جو ان کو خود پرستی کی مضبوط گرفت سے نکال سکے اور ان کے لیے ایک ہم آہنگ اور ہمہ گیر معیارِ اخلاق مہیا کر سکے۔ اس لیے ان کی وفاداریاں اپنی ذاتی اَنا یا جماعتی اَناؤں سے وابستہ ہو گئی ہیں، جن میں باہم تصادم ہے اور ان کے خود پرستانہ معیارِ اخلاق بھی ایک دوسرے سے ٹکراتے ہیں۔ یہی ٹکریں اس بدامنی اور انتشار کی صورت میں ظاہر ہوتی ہیں جو آج ملک میں نظر آ رہا ہے۔

ان جماعتی خود غرضیوں میں جن سے آج کل ہمارے اہلِ وطن کی وفاداریاں وابستہ ہیں، سب سے زیادہ نمایاں خویش پروری اور ذات پروری ہے۔ خویش پروری ہندستان کی روایاتی تہذیب کی ایک نہایت پسندیدہ صفت، کنبہ پروری کی مسخ شدہ شکل ہے۔ بہت سی قدیم تہذیبوں کی طرح ہندستان کی تہذیب کی بھی یہ روایت رہی ہے کہ نہ صرف قریب ترین عزیزوں بلکہ دور کے عزیزوں کے ساتھ بھی محبت کا برتاؤ اور ہر جائز طریقے سے ان کی فلاح و بہبود کا اہتمام کیا جائے۔ مگر جب کوئی سماج اخلاقی انحطاط میں مبتلا ہو جاتی ہے تو پھر اپنے عزیزوں کو فائدہ پہنچانے میں جائز اور ناجائز کی تفریق نہیں رہتی اور ان کو بغیر استحقاق کے فائدہ پہنچانے کے لیے دوسروں کے حقوق پامال کیے جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں محمود اخلاقی صفت کنبہ پروری مسخ ہو کر، مذموم خویش پروری بن جاتی ہے۔ ذات پروری اسی کی توسیع کا نام ہے۔ ذات پات کا نظام ہمارے ملک کا مخصوص ادارہ ہے، جو اس وجہ سے پیدا ہوا کہ قدیم ہندستان میں رواداری کا تصور دنیا کے اور ملکوں سے زیادہ اور مساوات کا تصوّر ان سے کم تھا۔ اس زمانے میں فاتح نسلیں یا تو مفتوح نسلوں کا قلع قمع کر دیتی تھیں، یا ان کو وطن سے نکال باہر کرتی تھیں۔ ہندستان میں آنے والی آریہ قوموں نے یہ

"رواداری برتی کہ ہندستان کے قدیم باشندوں کو آزاد انسانوں کی حیثیت سے اپنی سماج میں شامل کر لیا۔ اگرچہ ان کو سماجی درجہ بندی میں اتنا نیچا درجہ دیا جو بعض لحاظ سے غلاموں سے بھی بدتر تھا۔ اس عدم مساوات کی روح نے بہت جلد خود آریوں میں بھی اونچی نیچی ذاتیں بنا دیں۔ بدھ سے لے کر گاندھی تک بہت سے مہاتماؤں نے ذات پات پر مبنی سماجی تفریق کو مذہب کی سچی روح کے خلاف سمجھ کر اس کی دل و جان سے مخالفت کی۔۔۔ بیچ میں قومی آزادی کی تحریک نے بظاہر ذات پات کی گرفت کو ڈھیلا کر دیا تھا، مگر اب معلوم ہوتا ہے کہ یہ کیفیت محض عارضی تھی۔ جب سے

ملک آزاد ہوا ہے اور بالغوں کے حقِ رائے دہندگی کی بنا پر انتخابات شروع ہوئے ہیں۔ ذات پات کا زور پھر بڑھ گیا ہے۔ اور ذات پات سے وفاداری کا جذبہ اتنا قوی ہے کہ ملک اور قوم سے وفاداری کے لیے بہت کم گنجایش رہ گئی ہے[1]۔"

بعض مبصروں کا خیال ہے کہ بہت سے لوگوں کے دلوں میں ذات پات کے بندھن نے وطن پروری کے بندھن کی جگہ لے لی ہے۔

"ذات پات کا اجتماعی پہلو زیادہ ہمہ گیر، وسیع اور پایدار ہو گیا ہے۔ فرد کو ان ضروریات کا دائرہ جنھیں اس کی ذات برادری پورا کرتی ہے، بڑھتا جاتا ہے۔ جن ضرورتمندوں کی ذات برادری کے چندے سے امداد ملتی ہے وہ قدرتی طور پر اپنے آپ کو اس کا زیر بار سمجھتے ہیں اور آگے چل کر اُسے شکر گزاری اور فخر مندی کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ وہ اسے اپنا قابلِ فخر فرض جانتے ہیں کہ ذات برادری کے احسانات کی یاد میں اس تنظیم کو اور مضبوط بنائیں۔ اس طرح ایک منحوس چکر بن جاتا ہے۔ ذات پات کی عصبیت اب اتنی قوی ہو گئی ہے کہ اسے بجا طور پر "وطن پرستی ذات" کہا جا سکتا ہے[2]۔"

ذات پروری ہمارے ملک کی زندگی پر صدیوں تک اس طرح چھائی رہی کہ ہندوؤں کے علاوہ مسلمان بھی جن کے مذہب نے نسل و رنگ کی تفریق کو قطعی ناجائز قرار دیا تھا، اس کے طلسم میں اسیر ہو گئے۔ صرف یہی نہیں کہ جو لوگ ہندو سے مسلمان ہوئے تھے، وہ عام طور پر اپنی ذاتوں سے چمٹے رہے، بلکہ باہر سے آئے ہوئے قدیم ترین مسلمان بھی نسلی ذاتوں، سید، شیخ، مغل، پٹھان اور پیشہ ورانہ ذاتوں جلاہا، قصائی وغیرہ میں بٹ گئے۔ اگرچہ مسلمانوں میں ذات کی عصبیت نسبتاً کچھ کم ہے، پھر بھی اتنی ہے کہ اس نے ان کے دلوں سے اُخوتِ انسانی کے اسلامی نصب العین کو قریب قریب مٹا دیا ہے۔

ذات پروری کے بعد جماعتی خود پرستی کی سب سے نمایاں صورتیں لسانی فرقہ پروری اور علاقائی فرقہ پروری ہیں۔ مشترک زبان اور مشترک مسکن کے رشتے ہمارے ملک میں بعض لحاظ سے لوگوں کو ایک دوسرے سے اتنی مضبوطی کے ساتھ نہیں باندھتے جتنے مشترک ذات کے رشتے۔ لیکن سیاسی اعتبار

۱۔ ہندستانی مسلمان آئینۂ ایام میں — از سید عابد حسین ص ۹ دیباچہ

2. CASTE AND CLASS IN INDIA BY G.S. GHURYE P 214 (BOMBAY, 1957)

سے یہ ان سے بھی زیادہ مضبوط اور ان سے کہیں زیادہ خطرناک ہیں۔ زیادہ خطرناک اس لیے کہ ذات پات کی عصبیت کے اخلاقی حیثیت سے بُرا ہونے کا احساس کم سے کم تعلیم یافتہ طبقے میں، پیدا ہوگیا ہے۔ اس کے خلاف اصلاحی مذہبی تحریکیں بھی کام کر رہی ہیں اور اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقے کے لوگ عام طور پر اسے اپنی شان سے فروتر سمجھتے ہیں اور بُرا کہتے ہیں مگر لسانی اور علاقائی فرقہ پروری کا زہر تعلیم یافتہ طبقے میں بھی پھیل گیا ہے، بلکہ اس کے ایک حصے میں تو اس نے مذہبی جنون کی شکل اختیار کرلی ہے اور کچھ لوگ اُسے بُرا سمجھتے بھی ہیں تو ان میں سے سوائے چند بلند مرتبہ سیاسی اور ذہنی رہنماؤں کے، کسی کو بھی اتنی ہمّت نہیں ہوتی کہ اسے بُرا کہے؛ بلکہ عام طور پر اسے سراہا جاتا ہے اور اس کی ہمّت افزائی کی جاتی ہے۔ اگر ہم ان نصاب کی کتابوں کا جائزہ لیں جو مختلف ہندستانی زبانوں میں سرکاری اور غیر سرکاری مدرسوں کے لیے مقرر کی گئی ہیں، تو یہ نظر آئے گا کہ ہر علاقے میں اپنے اپنے لسانی، تہذیبی اور علاقائی امتیاز اور برتری کا سبق اس شدّ ومد سے پڑھایا جاتا ہے کہ بچّوں میں نوعِ انسانی کی وحدت کا احساس تو ایک طرف قومی وحدت کا احساس پیدا ہونا بھی مشکل معلوم ہوتا ہے۔ اگر یہ فرقہ پرورانہ تحریکیں اسی طرح بڑھتی رہیں تو یہ اندیشہ ہے کہ سیاسی وحدت کا شیرازہ بکھر کر ٹکڑے ٹکڑے ہوجائے گا۔

سب سے زیادہ شدید اور طاقتور شکل، جماعتی خود پرستی کی مذہبی فرقہ پروری ہے۔ یہ سیاست اور مذہب کا ایک عجیب وغریب آتش گیر مرکب ہے جو ہمارے ملک کے بہت سے لوگوں کے دلوں میں کم وبیش قوت کے ساتھ ایک دبے ہوئے جذبے کی شکل میں موجود ہے؛ یہ ذرا سے اشارے میں بھڑک اُٹھتا ہے اور کچھ دیر کے لیے عقل وشعور، تہذیب وشائستگی، عدل وانصاف، غرض ساری اعلیٰ انسانی صفات کو معطّل کرکے، انسانوں کو انسانیت سے گرا کر بہیمیت کی سطح پر لے آتا ہے اور وہ وحشی درندوں کی طرح ایک دوسرے کو کاٹتے، بھنبھوڑتے، ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالتے ہیں۔ مذہبی فرقہ پروری مذہب کے اس مسخ شدہ تصور پر مبنی ہے کہ کوئی ایک جماعت بلا شرکتِ غیرے حق محض کی اجارہ دار ہے اور دوسروں کو اس میں سے مطلق حصہ نہیں ملا ہے۔ تہذیبی اور معاشرتی زندگی مذہب ہی کا ایک وظیفہ ہے۔ اس لیے اس مخصوص جماعت کی تہذیب ومعاشرت مکمل اور دوسروں کی ناقص ہے، خود اس کے افراد پورے اور دوسرے لوگ ادھورے انسان ہیں۔ چنانچہ اسے یہ حق پہنچتا ہے کہ

انھیں محکوم بنا کر رکھے اور اگر ان پر اپنا مذہب نہیں تو اپنی تہذیب مسلط کرنے کی کوشش کرے۔ ظاہر ہے کہ یہ طرزِ فکر نہ صرف قومی اتحاد اور اخوت انسانی کا بلکہ عہدِ جدید اور اس کی حریت پروری اور روشن خیالی کا بھی دشمن ہے۔ وہ عہدِ جدید کے علمی اندازِ نظر اور جمہوری نظامِ حکومت کو مذہب کے لیے خطرہ سمجھتا ہے اور اس کے اندر ظلمت پرستی اور فسطائیت کے رجحانات نمایاں طور پر نظر آتے ہیں۔ مذہبی فرقہ پروری کم و بیش ملک کے سبھی فرقوں میں پائی جاتی ہے؛ مگر ہندوؤں اور مسلمانوں میں نسبتۃً زیادہ قوی ہے۔ ہندو فرقہ پروری اور مسلم فرقہ پروری دونوں بالقوۃ نہ صرف ہندستان کی وحدت و سالمیت، فلاح و ترقی بلکہ اس کے ایک آزاد ملک کی حیثیت سے زندہ رہنے کے لیے زبردست خطرے ہیں؛ اول الذکر میں فعّالی حیثیت سے اور آخر الذکر میں انفعالی حیثیت سے بے اندازہ تخریبی قوت ہے۔ ہندو فرقہ پروری ایک طرف ہندو تہذیب کے نام سے اس مشترک ہندستانی تہذیب کو جو ہندوؤں اور مسلمانوں نے صدیوں میں تعمیر کی اور دوسری طرف ہندی تہذیب کے نام سے غیر ہندی تہذیبوں کو اپنے بنائے ہوئے یکرنگ تہذیبی سانچے میں ڈھالنا چاہتی ہے تاکہ ملک میں ایک ہی پتھر سے تراشی ہوئی مضبوط قوم بن سکے۔ ظاہر ہے کہ وہ اپنے مقصد میں جمہوری طریقوں سے کامیاب نہیں ہو سکتی، اس لیے لازمی طور پر اُسے فسطائی طریقوں سے کام لینا پڑے گا اور اس کی ٹکّر دوسری مذہبی اور لسانی فرقہ وارانہ تنظیموں سے ہوگی جو پُرتشدّد ہنگاموں بلکہ خانہ جنگی کی صورت اختیار کر سکتی ہے۔

اب رہی مسلم فرقہ پروری، جو مسلمانوں کو علاحدگی پسند، تہذیبی اور سیاسی جماعت بنانا چاہتی ہے، وہ ملک کی تقسیم کے بعد پُرتشدد ہنگامے برپا کرنے کی سکت تو نہیں رکھتی مگر مسلمانوں کو جو نظامِ عصبی کی طرح ملک کے جسمِ اجتماعی میں پھیلے ہوئے ہیں، تعمیری قومی سرگرمیوں سے الگ رکھ کر جسمِ اجتماعی کو کم سے کم جزوی طور پر مفلوج کر سکتی ہے۔ مذہبی فرقہ پروری کی تحریکیں چونکہ اس بات کی مدّعی ہیں کہ انھیں مذہب کی تائید حاصل ہے، اس لیے ان میں تقدیس کا اور خطا سے بری ہونے کا اس قدر قوی احساس پیدا ہو گیا ہے کہ تنقیدِ نفس کی صلاحیت بالکل نہیں رہی ہے مگر بڑی دلچسپ بات یہ ہے کہ وہی تعصب، تنگ نظری اور تاریک خیالی جو ان میں سے کسی ایک کو دوسری جماعتوں میں بہت بری اور قابلِ ملامت نظر آتی ہے خود اپنی جماعت کے اندر اچھی اور لائقِ تحسین معلوم ہوتی ہیں۔ ہر مذہبی فرقہ پرور تحریک تنقید کے آئینے میں اپنے حریف کی بدنما شکل دیکھتی ہے جو خود اس

کی اپنی صورت سے ہو بہو ملتی ہے مگر اسے اس مشابہت کا احساس نہیں ہوتا، اس لیے کہ وہ خود اپنے چہرے کو نہیں پہچانتی۔

ان خود پرستیوں سے جو ذات پات، زبان، علاقے یا کسی فرقے کی وفاداری کو اپنی قوم اور انسانی برادری کے ساتھ وفاداری سے زیادہ اہم سمجھتی ہیں، ملک کی یک جہتی، آزادی اور ترقی کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہونا تو ایک صریحی امر ہے، لیکن سب سے بڑا خطرہ جو اس قدر صاف اور صریحی طور پر نظر نہیں آتا، یہ ہے کہ ان سے ہمارے اخلاقی نصب العین اور اخلاقی عمل کو اس قدر شدید نقصان پہنچے گا جس کی تلافی نہیں ہو سکتی۔ ہر طرح کی فرقہ پروری میں یہ رجحان موجود ہے کہ انسان عدل و انصاف کے تقاضوں کو نظر انداز کر کے ہر معاملے میں اپنے فرقے کے لوگوں کی پچ کرے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کا امتیاز اخلاقی اصولوں کی عمومیت کو برباد کر دیتا ہے اور بدترین قسم کی اخلاقی اضافیت پیدا کرتا ہے۔ اچھائی اور برائی کا معیار یہ بن جاتا ہے کہ جو چیز ہمارے فرقے کے لیے مفید ہے، اچھی ہے، چاہے وہ ہماری قوم کے لیے یا پورے عالم انسانی کے لیے مہلک ہو۔ اور وہ چیز جس سے ہمارے فرقے کو نقصان پہنچتا ہے، بُری ہے، چاہے وہ ہمارے ملک یا ساری دنیا کے لیے فلاح و بہبود کا باعث ہو۔ اس جماعتی خود غرضی سے ذاتی غرض تک کچھ زیادہ فاصلہ نہیں ہے۔ جہاں ہم نے اپنی جماعت کی خاطر قانونِ اخلاق کو مسخ کرنا اور اس کے منافی اخلاقی عمل کو جائز قرار دینا شروع کیا، پھر بہت جلد اپنی خاطر بھی یہی کرنے لگتے ہیں اور خود غرضی کی منطق سے اپنی ہر طرح کی بددیانتی رشوت ستانی، منافع خوری، چور بازاری کا جواز تلاش کر لیتے ہیں۔

یہ جماعتی خود غرضیاں، یہ اخلاقی اضافیت اور سوفسطائیت ہمارے اوپر بڑی زبردست گرفت رکھتی ہیں۔ ان کے پیچھے صدیوں کی روایات ہیں اور ان کے اثر سے بچنا بہت مشکل ہے۔ ہم میں سے جو لوگ انھیں برا سمجھتے ہیں اور اگر کسی دوسری جماعت والے اس کے مرتکب ہوں تو وہ انھیں ملامت بھی کرتے ہیں، خود اپنی جماعت یا فرقے کے معاملے میں کسی نہ کسی طرح، ان کی تاویل کر دیتے ہیں یا پھر چپ رہتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ بعض اوقات ایسے اشخاص جو خود کبھی بددیانتی کرنے کا خیال بھی دل میں نہیں لا سکتے، اپنے خاندان، ذات برادری، لسانی، علاقائی یا مذہبی جماعت کی مروت سے بے ایمانوں، مجرموں، حتیٰ کہ قاتلوں تک کے بچاؤ کی کوشش کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ مروت

ہماری وہ قومی خصوصیت ہے جو شاید دنیا کی کسی اور قوم میں نہیں پائی جاتی۔ اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ اس لفظ کا مفہوم پوری طرح ادا کرنے کے لیے انگریزی زبان میں کوئی لفظ موجود نہیں اور غالباً کسی اور غیر ملکی زبان میں بھی مشکل سے ملے گا۔ مروت اس صفت کو کہتے ہیں کہ انسان کبھی کسی کا دل نہ دکھائے دوسرے لفظوں میں وہ طوعاً یا کرہاً ہر شخص کی ہر فرمایش، خواہ وہ جائز ہو یا ناجائز، پوری کرے یا کم سے کم پوری کرنے کا وعدہ کرے؛ ہر شخص کے ہر کام کی، چاہے وہ اُسے پسند آئے یا نہ آئے، داد دے؛ ہر شخص کی ہر کمزوری، غلطی، غفلت، جرم سے خود چشم پوشی کرے، اور اگر دوسرے اس کی گرفت کریں اور اسے سزا دینا چاہیں تو اُسے بچانے کی کوشش کرے۔ فیض اور احسان کی یہ مسخ شدہ شکل ہمارے رسمی اخلاق میں، بہت بڑی نیکی قرار دی گئی اور جو شخص اس سے خالی ہو، وہ بہت بُرا آدمی سمجھا جاتا ہے۔ پھر بھی بے مروتی اگر غیروں سے کی جائے تو قابلِ معافی اور کبھی کبھی قابلِ تعریف ہے لیکن اپنوں سے یا اپنے خاندان یا ذات برادری یا لسانی یا علاقائی یا مذہبی فرقے کے لوگوں سے بے مروتی، معاذ اللہ! اس سے بدتر ہماری سماج کے نزدیک کوئی چیز نہیں ہو سکتی۔

یہ روحانی بیماریاں ہمارے اندر بڑی گہری جڑیں پکڑ چکی ہیں۔ ان کے ساتھ ہمارے ذاتی اور خاندانی غرور، جماعتی عصبیت اور بعض صورتوں میں مذہبی جنون کے زبردست جذبات وابستہ ہیں۔ اس لیے یہ محض اخلاقی وعظ و نصیحت سے، جس سے ہمارے رہنما کبھی کبھی کام لیتے ہیں، دُور نہیں ہو سکتیں۔ ان کا صرف ایک ہی علاج ہے ——— یہ ہے کسی ایسے عالمی مقصد پر سچا اور اٹل عقیدہ جو عالمگیر انسانی ہمدردی اور محبت پر مبنی ہو اور اس کا مقدس شعلہ ہمارے سینے میں اس طرح بھڑک اُٹھے کہ معاشی، ذاتی اور جماعتی خود غرضیوں کو خس و خاشاک کی طرح جلا کر راکھ کر دے۔

(باقی)

اِسلام میں اِنسانی عظمت و شرف

اور

اِنسان دوستی کا تصوّر

مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی

دنیا کے تمام مذاہب نے اپنے اپنے زمانے میں انسانیت کو سنوارنے اور اس کی دینی و دنیوی فلاح و سعادت کی کوشش کی. لیکن اسلام کے سوا کسی مذہب نے اس کائنات میں انسانیت کا درجہ اور مقام متعین نہیں کیا' وہ پہلا مذہب ہے جس نے انسان کو ساری مخلوق پر فضیلت و برتری عطا کی اور اس کی عظمت و شرف کے قیام کے لیے مختلف تدبیریں اختیار کیں' اس کو حسن و جمال سے آراستہ کیا۔" لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم۔" دنیا کے تقریباً تمام مذاہب نے انسان کو پیدائشی گنہگار مانا ہے لیکن اسلام ہر نقص سے پاک اور دین فطرت پر مانتا ہے۔ ماحول اس کو اپنے رنگ میں رنگتا ہے" الولد یولد علی الفطرۃ فابواہ یہودانہ او ینصرانہ" وہ پیدائش کے وقت ہر گناہ سے پاک ہوتا ہے مختلف اعمال حسنہ کی ترغیب میں حدیثوں میں آتا ہے کہ ان پر عمل سے انسان اسی طرح گناہوں سے پاک ہو جاتا ہے جس طرح اپنی ماں کے پیٹ سے پاک و صاف پیدا ہوا تھا۔

اسلام سے پہلے بھی بعض مذاہب نے توحید کی تعلیم دی تھی لیکن امتداد زمانہ سے وہ مٹ

جھکی تھی اور ظہور اسلام کے وقت قریب قریب پوری انسانیت ہر اُس قوت کے سامنے سجدہ ریز ہو جاتی تھی جس سے اس کے گمان میں اس کو نقصان پہنچنے کا خطرہ یا فائدہ پہنچنے کی امید ہوتی تھی اور یہ وبا اتنی عام تھی کہ جن انسانوں کو خدائی کا دعویٰ تھا وہ بھی دیوی اور دیوتا کو پوجتے تھے اور موذی جانوروں تک کی پرستش کرتے تھے جو انسانیت کی بہت بڑی توہین تھی۔ اسلام نے انسان کو اس کے مرتبے سے آشنا کیا، اس کو ساری مخلوق پر فضیلت و برتری عطا فرمائی۔

لقد کرمنا بنی آدم وحملنا هم فی البر والبحر ورزقناهم من الطیبات وفضلناهم علی کثیر من الناس تفضیلا	اور ہم نے نبی آدم کو فضیلت و برتری عطا فرمائی اور خشکی و تری کی طاقتیں اس کے زیر فرمان کر دیں جو اس کو اُٹھائے پھرتی ہیں، اس کو پاکیزہ چیزیں کھانے کو دیں اور بہت سی مخلوق پر اس کو فضیلت و برتری عطا فرمائی۔

اس کو بتایا کہ آفتاب و ماہتاب جس کی وہ پوجا کرتا ہے وہ اس کی خدمت کے لیے پیدا کیے گئے ہیں:

وسخر لکم الشمس والقمر وسخر لکم اللیل والنهار	اور ہم نے تمہارے لیے سورج اور چاند اور رات، دن مسخر کر دیئے۔

یعنی یہ چیزیں اس کی آسایش و انتفاع کے لیے پیدا کی گئی ہیں، پرستش کے لیے نہیں۔

انسانوں کو فرشتوں پر بھی فضیلت عطا فرمائی۔ اس کو نیابت الٰہی کے منصب جلیل سے سرفراز فرمایا اور اس کی عظمت و شرف کے اعتراف کے لیے فرشتوں کو اس کے سامنے سجدہ کرنے کا حکم دیا۔ جس کی تفصیل قرآن مجید میں مذکور ہے۔ اس شرف و عظمت کی بنیاد توحید پر ہے جس کا سب سے بڑا معلم اسلام ہے، توحید کے معنی صرف یہی نہیں ہیں کہ خدا کے علاوہ کسی کی پرستش نہ کی جائے بلکہ کامل توحید یہ ہے کہ اس کے سوا کسی کو کارساز اور حاجت روا نہ مانا جائے اور کسی کے ہاتھ میں نفع و ضرر سمجھا جائے، حتیٰ کہ پیغمبروں کو بھی یہ منصب حاصل نہیں ہے، وہ بھی خدا کے ایک عاجز بندے ہیں۔ کلام مجید میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان میں یہ اعتراف ہے کہ:

لا املک لکم نفعا ولا رشدا   تمہارا نفع اور تمہاری بھلائی میرے اختیار میں نہیں ہے۔
بلکہ آنحضرتؐ کے اختیار میں خود اپنا نفع و نقصان بھی نہیں "لا املک لنفسی ضرا ولا رشدا الا
ماشاء اللہ" اس تعلیم نے انسانوں کو خدا کے سوا ہر قوت کے خوف سے آزاد کر دیا۔
اس کو دنیا و آخرت دونوں میں سربلندی کی غیر معمولی صلاحیتیں عطا فرمائیں لیکن اسلام میں انسانیت
کا کمال اور اس کی عظمت خدا کی عبدیت سے وابستہ ہے چنانچہ سب سے کامل اور سب سے باعظمت
انسان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے ساتھ آپ کا خاص وصف عبدیت کو قرار دیا گیا ہے۔
"محمد اعبدہ و رسولہ" جو بندہ عبدیت میں جس قدر کامل ہوگا اسی قدر اس کو دنیا و آخرت میں سربلندی حاصل ہوگی۔
دنیاوی سربلندی حکومت و فرمانروائی اور استخلاف فی الارض ہے" انتم الاعلون ان کنتم مومنین" اور" وعد
اللہ الذین آمنوا وعملوا الصالحات یستخلفنھم فی الارض" جس کی صداقت پر تاریخ
شاہد ہے۔

روحانی بلندی بھی درحقیقت عبدیت ہی کا نتیجہ ہے اور اس کی آخری حد یہ ہے جیسا کہ حدیث
قدسی میں ہے کہ بندہ "نفل عبادت کے ذریعہ میری اتنی قربت حاصل کر لیتا ہے کہ میرا محبوب بن
جاتا ہے، اس وقت میں اس کی سماعت بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اس کی بصارت بن جاتا
ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے، اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے، اس کا پاؤں بن جاتا ہوں جس سے
وہ چلتا ہے اور وہ مجھ سے جو مانگتا ہے دیتا ہوں" اس وقت اس میں پوری کائنات میں تصرف کی
طاقت پیدا ہو جاتی ہے جس سے بڑھ کر انسانی عظمت تصور میں نہیں آسکتی حکیم الاسلام اقبال نے اسی حقیقت
کو اس شعر میں بیان کیا ہے:

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زور بازو کا
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

یہ محض شاعری نہیں حقیقت ہے ایسے باعظمت انسانوں نے قوموں کی تقدیر بدل دی اور زمانے کا
رُخ پلٹ دیا۔

آخرت میں بھی انسانی کمالات اور اس کی عظمتوں کی کوئی انتہا نہیں ہے، خدا کے برگزیدہ بندے
ایسے ایسے انعامات سے سرفراز ہوں گے جن کا اس دنیا میں تصور بھی نہیں کیا جا سکتا حدیث میں ہے کہ

میں نے صالح بندوں کے لیے وہ سامان مہیا کر رکھا ہے جس کو نہ کسی کان نے سنا، نہ کسی آنکھ نے دیکھا اور نہ کسی انسان کے دل میں ان کا تصور گزرا، سب سے بڑھ کر دیدار الٰہی کی دولت میسر ہوگی۔ "وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ" جس سے بڑھ کر دوسری دولت نہیں ہو سکتی۔

آخرت کا عقیدہ بھی درحقیقت انسانی شرف و عظمت کی دلیل ہے یعنی انسان مرنے کے بعد حشرات الارض کی طرح گل سڑ کر ہمیشہ کے لیے نیست و نابود نہیں ہو جاتا بلکہ یہ فنا عارضی ہوتی ہے اور وہ ایک فانی اور ادنیٰ زندگی سے ایک ابدی اور اعلیٰ و اشرف زندگی کی طرف منتقل ہوتا ہے جہاں اس کے اعمال کے نتائج ظاہر ہوں گے اور اس کی عظمت یا پستی پر آخری مہر ثبت ہوگی۔

اسلام سے پہلے انسان رنگ اور نسل و نسب کے اعتبار سے ادنیٰ و اعلیٰ اور پست و بلند طبقوں میں بٹا ہوا تھا اور ہر ادنیٰ اور پست طبقہ کا کام اعلیٰ طبقے کی غلامی تھی۔ اسلام نے اس تفریق کو مٹا کر سارے انسانوں کو ایک سطح پر کر دیا اور انسانی شرف کا معیار نسل و نسب کے بجائے خدا ترسی اور حسن عمل کو قرار دیا کلام مجید کا ارشاد ہے:

یا ایہا الناس انا خلقنا کم من ذکر و انثیٰ وجعلنا کم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم

لوگو! میں نے تم کو نر اور مادہ سے پیدا کیا اور تمہارے خاندان اور قبیلے اس لیے بنائے کہ تم ایک دوسرے سے پہچانے جا سکو، خدا کے نزدیک تم میں سب سے زیادہ معزز وہ شخص ہے جو سب سے زیادہ خدا ترس ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف پیرایوں میں اس کی تعلیم دی اور تصریح کے ساتھ نسب پر فخر و غرور کو ختم کر دیا، آپ کا ارشاد ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے جاہلیت کے غرور اور آباء و اجداد پر فخر کو ختم کر دیا، انسان کی دو ہی قسمیں ہیں یا مومن و خدا ترس ہے یا اس کا نافرمان اور شقی تم سب اولاد آدم ہو اور آدم مٹی سے بنے تھے۔"

اسلام کی نگاہ میں انسانی مساوات کا مسئلہ اس درجہ اہم تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آخری خطبے میں دوسری اہم چیزوں کے ساتھ اس کا بھی اعلان فرمایا:

ایہا الناس ان ربکم واحد وان اباکم

لوگو! تمہارا پروردگار ایک ہے اور تمہارا باپ ایک

واحد، کلکم من آدم و آدم من تراب ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم ولیس لعربی فضل علی عجمی الا بالتقوی

ہے، تم سب اولاد آدم ہو اور آدم مٹی سے بنے تھے، خدا کے نزدیک تم میں سب سے معزز شخص وہ ہے جو سب سے زیادہ خدا ترس ہے۔

اس اعلان نے حسب و نسب، رنگ و نسل، ادنیٰ و اعلیٰ اور آقا و غلام کے سارے امتیازات مٹا کر سارے انسانوں کو برابر کر دیا اور سلمان فارسی، صہیب رومی اور بلال حبشی جو مختلف نسلوں کے تھے اور غلام تھے، سرداران قریش کے ہم سر ہو گئے اور اپنے تقویٰ کی بنا پر ان میں سے بہتوں سے برتر قرار پائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے محض مساوات کی تعلیم پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کو عملاً برت کر دکھایا چنانچہ آپ اپنی ذات کے لیے بھی کسی قسم کا امتیاز پسند نہ کرتے تھے اور صحابہ کرام کو اپنی تعظیم کے لیے اُٹھنے تک کی ممانعت فرما دی تھی۔ آپ کے خادم خاص حضرت انس رضؓ کا بیان ہے کہ رسول اللہ صلعم اپنی تعظیم کے لیے لوگوں کا اٹھنا پسند نہیں فرماتے تھے اس لیے صحابہ کرام نہیں اُٹھتے تھے (شمائل ترمذی) ایک مرتبہ ایک شخص نے ان الفاظ سے آپ کو خطاب کیا۔ اے ہمارے آقا اے ہمارے آقا کے فرزند، اے ہم میں سب سے بہتر اور سب سے بہتر کے فرزند، آپ نے فرمایا۔ لوگو پرہیز گاری اختیار کرو، شیطان تم کو گرا نہ دے، میں عبداللہ کا بیٹا محمد ہوں، خدا کا بندہ اور رسول ہوں، خدا نے مجھ کو جو درجہ بخشا ہے، میں پسند نہیں کرتا کہ تم مجھ کو اس سے بڑھا دو (مسند احمد بن حنبل)

عام لوگوں کے مجمع میں اس طرح گھل مل کر بیٹھتے تھے کہ نہ جاننے والا یہ امتیاز نہیں کر سکتا تھا کہ ان میں رسول اللہ کون ہیں؟ ایک موقع پر فرمایا کہ خدا اس بندے کو پسند نہیں کرتا جو اپنے ساتھیوں میں ممتاز بننے کی کوشش کرتا ہے۔ صحابہ کرام نے بھی اس مساوات کو ہمیشہ ملحوظ رکھا۔ حضرت عمرؓ کسی بڑے سے بڑے شخص کے لیے بھی ایسا امتیاز پسند نہ فرماتے تھے جس سے ایک ادنیٰ اور ایک اعلیٰ معلوم ہو، ایک مرتبہ کچھ لوگ حضرت ابی بن کعب سے جو بڑے درجے کے صحابی تھے، ملنے گئے۔ جب وہ اُٹھے تو یہ لوگ بھی احتراماً اُٹھ کھڑے ہوئے، اتفاق سے اسی وقت حضرت عمرؓ پہنچ گئے، یہ تعظیم دیکھ کر کوڑا اٹھایا اور فرمایا تم لوگ نہیں جانتے کہ یہ چیز متبوع کے لیے فتنہ اور تابع کے لیے ذلت ہے (اسد الغابہ تذکرہ ابی بن کعب)

مساوات کا عملی سبق دینے کے لیے فقیروں اور مسکینوں کے ساتھ بیٹھ کر کھانا کھاتے اور فرماتے کہ ان لوگوں پر خدا کی لعنت ہو جو غریبوں اور مسکینوں کے ساتھ کھانے کو عار سمجھتے ہیں (ادب المفرد باب ہل یجلس خادمہ اذا اکل)

آپ نے غریبوں اور مسکینوں میں مساوات کے قیام کے ساتھ دماغوں سے بڑائی کا غرور بھی نکال دیا، شام کا ایک بڑا رئیس بلکہ فرمانروا جبلہ بن ایہم مسلمان ہو گیا تھا۔ ایک مرتبہ طواف میں اس کی چادر کا کونا ایک شخص کے پاؤں کے نیچے دب گیا، جبلہ نے اس کو تھپڑ مارا، اس شخص نے بھی برابر کا جواب دیا۔ جبلہ نے حضرت عمرؓ سے شکایت کی، آپ نے جواب دیا اس کی شکایت کیا، جیسا تم نے کیا ایسا پایا۔ اس کو اس جواب پر حیرت ہوئی، اس نے کہا ہم سے جو گستاخی کرتا ہے اس کی سزا قتل ہوتی ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا بیشک زمانۂ جاہلیت میں ایسا ہی تھا۔ لیکن اسلام نے پست کو بلند کر دیا۔ جبلہ نے کہا اگر اسلام ایسا مذہب ہے جو شریف اور رذیل میں امتیاز نہیں کرتا تو میں ایسے مذہب سے باز آیا۔ اور مرتد ہو کر قسطنطنیہ بھاگ گیا۔ مگر حضرت عمرؓ نے اس کی کچھ پروا نہ کی۔

درحقیقت اسلام نے مظلوم اور گرے ہوئے انسانوں کو جس قدر اونچا اٹھایا کسی مذہب نے نہیں اٹھایا۔ اس زمانے میں سب سے زیادہ مظلوم طبقہ غلاموں کا تھا، ان کے کسی قسم کے حقوق نہ تھے، ان کا کام بے چون و چرا آقا کے حکم کی تعمیل تھی۔ ان سے ناقابل برداشت کام لیے جاتے تھے اور ادنیٰ ادنیٰ غلطی پر سخت سزا دی جاتی تھی۔ مگر غلامی اس دور کی ایسی ناگزیر ضرورت تھی کہ اس کے بغیر معاشرے کا سارا نظام درہم برہم ہو جاتا، دوسرے جنگی قیدیوں کو غلام بنا لینے کے علاوہ اور کوئی شکل نہ تھی، اس لیے اسلام نے اس کو مٹایا تو نہیں لیکن اس کی ساری خرابیاں دور کر دیں، غلام کو خاندان کا ممبر قرار دیا۔ "مولی القوم من انفسھم" ان کے ساتھ ہر قسم کی نرمی اور حسن سلوک کی تاکید کی۔ چنانچہ کلام مجید میں والدین کے ساتھ حسن سلوک کے حکم کے ساتھ ہی ساتھ غلاموں کے ساتھ بھی حسن سلوک کا حکم ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایت فرمائی کہ لونڈی غلام تمہارے بھائی بہن ہیں، خدا نے ان کو تمہارے ماتحت کیا ہے اس لیے تمہارا فرض ہے کہ جو تم کھاؤ پہنو، وہی ان کو کھلاؤ پہناؤ ان سے ایسے کام نہ لیا کرو جو ان کی طاقت سے باہر ہوں، ایسے کام میں ان کا ہاتھ بٹایا کرو (بخاری

باب قول النبی العبید اخوانکم) ایک دوسری حدیث میں ہے کہ تم سب خدا کے لونڈی غلام ہو اور تمہاری عورتیں اس کی باندیاں ہیں اس لیے لونڈی غلام کو، لونڈی غلام نہ کہا کرو بلکہ میرا چھوکرا میری چھوکری یا میرا بیٹا اور بیٹی کہا کرو (ادب المفرد) غلاموں کو سزا دینے کی ممانعت فرمائی، وہ جتنی غلطیاں بھی کریں معاف کر دینے کا حکم دیا اور ان کو مارنے کا کفارہ ان کی آزادی قرار دیا، ان سب کی تفصیل حدیثوں میں موجود ہے۔ غلاموں کی آزادی کی بہت سی قانونی اور اخلاقی شکلیں اختیار کیں، ان کی آزادی کو اجر و ثواب اور بہت سے گناہوں اور غلطیوں کا کفارہ قرار دیا، اس کی تفصیل قرآن مجید، احادیث نبوی اور فقہ کی کتابوں میں ہے اس لیے صحابہ کرام بات بات پر غلام آزاد کرتے تھے۔ ان کے آزاد کردہ غلاموں کی تعداد ہزاروں تک پہنچتی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے غلام زید کو اس قدر محبوب رکھتے تھے کہ وہ آپ کے متبنی بیٹے مشہور ہو گئے تھے، آپ نے اپنی پھوپھی زاد بہن حضرت زینب کی شادی تک ان کے ساتھ کر دی تھی۔ جس کا ذکر قرآن مجید میں ہے۔ آپ کو غلاموں کا اس درجہ خیال تھا کہ اپنے مرض الموت میں مسلمانوں کو نماز کی تاکید کے ساتھ غلاموں سے حسن سلوک کی بھی وصیت فرمائی تھی۔ غرض اسلام میں محض نام کی غلامی رہ گئی تھی اور غلاموں کے لیے ہر قسم کی ترقی کے دروازے کھل گئے تھے، چنانچہ اسلام کی تاریخ میں تخت فرمانروائی سے لے کر درس و تدریس کی مسند اور صوفیہ و مشائخ کی خانقاہوں تک علم و کمال کی ہر صنف میں غلاموں میں بڑے بڑے نامور اصحاب کمال پیدا ہوئے جن کی مثال کسی قوم کی تاریخ میں نہیں مل سکتی۔

اسلام نے مختلف پہلوؤں سے انسانیت کی خدمت کی، بلا تفریق مذہب و ملت تمام انسانوں کو خدا کا کنبہ قرار دیا اور سب کے ساتھ نیکی اور بھلائی کرنے کا حکم دیا، حدیث میں ہے کہ:

الخلق کلھم عیال اللہ فاحب الخلق عند اللہ من احسن الی عیالہ	ساری مخلوق خدا کا کنبہ ہے اور خدا کے نزدیک سب سے پسندیدہ انسان وہ ہے جس کا سلوک اس کے کنبے کے ساتھ اچھا ہے۔

انسانیت کے رشتے سے سارے انسانوں کو ایک دوسرے کا بھائی قرار دیا اور ان کو

لطف و محبت اور اتحاد و یک جہتی کے ساتھ رہنے کی تلقین کی۔ حدیث میں ہے:

لاتقاطعوا ولاتدابروا ولاتباغضوا ولاتحاسدوا وکونوا عباد اللہ اخوانا	ایک دوسرے سے تعلقات نہ توڑو، منہ نہ پھیرو، کینہ نہ رکھو، حسد نہ کرو، خدا کے بندے بھائی بھائی بن کر رہو۔

قرآن مجید نے سب کے ساتھ یکساں عدل و انصاف اور احسان و سلوک کا حکم دیا "ان اللہ یامر بالعدل والاحسان" اور "احسن کما احسن اللہ الیک"

اسلام میں سارے انسانوں کے ساتھ عام طور پر لطف و کرم اور احسان و سلوک کے بہت سے احکام ہیں، ان میں مسلم و غیر مسلم کی کوئی تخصیص نہیں۔ حدیث میں ہے کہ تم لوگ زمین کی مخلوق پر رحم کرو تو آسمان والا تم پر رحم کرے گا، جو شخص مخلوق پر رحم نہیں کرتا، خدا اس پر رحم نہیں کرتا (ترمذی باب ماجاء فی رحمۃ الناس) دوسری حدیث میں ہے کوئی مسلمان اس وقت تک مسلمان نہیں کہلا سکتا جب تک دوسروں کے لیے وہی پسند نہ کرے جو اپنے لیے پسند کرتا ہے۔

اسلام کی انسان دوستی کا اندازہ اس حدیث قدسی سے ہوگا، رسول اللہ نے فرمایا کہ اللہ عزوجل قیامت میں فرمائے گا کہ اے ابن آدم میں بیمار پڑا تو نے میری عیادت نہیں کی، بندہ عرض کرے گا، میں تیری عیادت کس طرح کرتا تو تو خود سارے جہاں کا پروردگار ہے، خدا فرمائے گا کیا تجھ کو نہیں معلوم کہ میرا فلاں بندہ بیمار پڑا تو نے اس کی عیادت نہیں کی، اگر تو عیادت کرتا تو تو مجھ کو اس کے پاس موجود پاتا؛ اے ابن آدم میں نے تجھ سے کھانا مانگا تو نے نہیں کھلایا، بندہ عرض کرے گا تو تو خود رب العالمین ہے میں تجھ کو کس طرح کھلاتا، خدا فرمائے گا میرے فلاں بندے نے تجھ سے کھانا مانگا تو نے نہیں کھلایا اگر تو اس کو کھلاتا تو مجھ کو اس کے پاس موجود پاتا؛ اے ابن آدم میں نے تجھ سے پانی مانگا تو نے نہیں پلایا، بندہ عرض کرے گا، پروردگار میں تجھ کو کس طرح پلاتا تو تو خود رب العالمین ہے، خدا فرمائے گا، فلاں بندے نے تجھ سے پانی مانگا تو نے نہیں پلایا، اگر تو اس کو پلاتا تو مجھ کو اس کے پاس موجود پاتا۔ (مسلم)

قرآن مجید نے تو دشمنوں کے ساتھ بھی ظلم و زیادتی کی ممانعت فرمائی ہے:

یا ایھا الذین آمنوا کونوا قوامین للہ شھداء	اے ایمان والو انصاف کی گواہی دینے کے لیے

بالقسط ولا یجرمنکم شنآن قوم علی ان لا تعدلوا اعدلوا ھو اقرب للتقوی واتقوا اللہ ان اللہ خبیر بما تعملون (مائدہ)

اللہ کے واسطے تیار ہوجاؤ کسی قوم کی دشمنی کی بنا پر انصاف کو نہ چھوڑو، ہر حال میں انصاف سے کام لو، یہ چیز تقویٰ سے زیادہ قریب ہے اور اللہ سے ڈرو بیشک اللہ جانتا ہے جو کام تم کرتے ہو۔

عدل وانصاف کا یہ حکم ان دشمنانِ اسلام کے لیے ہے، جنھوں نے اسلام اور مسلمانوں کو مٹانے کا کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ میں مسلمانوں کو اس کا عملی سبق دیا، جب مکہ فتح ہوگیا اور ان دشمنوں کے لیے کوئی جائے پناہ نہیں رہ گئی تو ان سے کوئی انتقام نہیں لیا اور فرمایا:

لا تثریب علیکم الیوم اذھبوا انتم الطلقاء

آج تم سے کوئی مواخذہ نہیں کیا جائے گا، جاؤ سب آزاد ہو،

آپ دشمنوں کے لیے بددعا تک نہ کرتے تھے بلکہ ان کی ہدایت کے لیے دعا فرماتے تھے۔ ایک مرتبہ صحابہ کرام نے مشرکین مکہ کے ظلم وجور سے تنگ آکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کے لیے بددعا کی درخواست کی۔ آپ نے فرمایا میں لعنت بھیجنے کے لیے نہیں آیا ہوں، بلکہ رحمت بنا کر بھیجا گیا ہوں۔ آپ ہمیشہ ان کے لیے یہی دعا فرماتے تھے "خدایا میری قوم کو ہدایت دے کہ وہ اپنا اچھا بُرا نہیں سمجھتی۔"

اس ایٹمی دَور میں ایک بڑا مسئلہ دنیا کے امن اور عالم انسانیت کی سلامتی کا ہے، اس لحاظ سے اسلام امن وسلامتی کا سب سے بڑا معلّم ہے، اسلام کے معنی ہی امن وسلامتی اور خدا کی اطاعت کے ہیں جو خود امن وسلامتی کی بڑی ضمانت ہے، اسلام فساد فی الارض کو سخت ناپسند کرتا ہے اور کلامِ مجید نے سختی سے اس کی ممانعت کی ہے۔

لا تفسدوا فی الارض بعد اصلاحھا ولا تعثوا فی الارض مفسدین

اور روئے زمین کی اصلاح اور درستی کے بعد اس میں فساد نہ پھیلاؤ۔

اللہ فساد پھیلانے والوں کو دوست نہیں رکھتا اور ان کے کام کو پسند نہیں کرتا۔ "ان اللہ لا یحب المفسدین" اور "ان اللہ لا یحب عمل المفسدین"۔

اسلام کی نگاہ میں انسانی خون بڑا محترم ہے اور کسی کو ناحق قتل کرنا گناہِ کبیرہ ہے۔

ولا تقتلوا النفس التی حرم اللہ الا بالحق — کسی جان کو جسے اللہ تعالیٰ نے محترم کیا ہے ناحق قتل نہ کرو۔

جس نے ایک انسان کو ناحق قتل کیا اس نے گویا سارے انسانوں کو قتل کر دیا۔

من قتل نفسا بغیر حق او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا و من احیاھا فکانما احیا الناس جمیعا۔ — جس نے قتل کے قصاص یا فساد پھیلانے کی سزا کے علاوہ کسی انسان کو قتل کیا اس نے گویا تمام انسانوں کو قتل کر دیا اور جس نے کسی ایک جان کو بچایا اس نے گویا سارے انسانوں کو بچایا۔

بعض ظاہر بیں اسلام پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس نے جنگ و خوں ریزی کی تعلیم دی ہے اور اس کے ثبوت میں جہاد کو پیش کرتے ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جنگ و خوں ریزی ناپسندیدہ چیز ہے مگر بعض حالات میں ناگزیر بھی ہے۔ جب خدا پرستی اور انسانی اخلاق و شرافت کی قدر و قیمت باقی نہ رہے اور فتنہ و فساد کی قوتوں کا ظلم و جور اتنا بڑھ جائے کہ طاقت کے سوا اس کو روکنے کی کوئی صورت نہ ہو تو انسانیت کی فلاح کے لیے جنگ ضروری ہو جاتی ہے ورنہ دنیا کا امن و امان ختم ہو جائے۔ اسلام نے بھی ان حالات میں جنگ کی اجازت دی ہے جنگ سے اس کا مقصد فتنہ و فساد کو روکنا ہے۔

قاتلوھم حتی لا تکون فتنۃ — تم ان سے (فتنہ و فساد برپا کرنے والوں سے) لڑو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے۔

دوسری آیت میں ہے :

اذن للذین یقاتلون بانھم ظلموا و ان اللہ علی نصرھم لقدیر الذین اخرجوا من دیارھم بغیر حق الا ان یقولوا ربنا اللہ — جن لوگوں سے لوگ لڑائی کرتے ہیں ان کو اسی بنا پر لڑنے کی اجازت دی گئی ہے کہ ان پر ظلم کیا گیا اور خدا ان کی مدد پر قادر ہے، یہ لوگ اپنے گھروں سے صرف اس لیے نکالے گئے کہ وہ کہتے تھے کہ ہمارا رب خدا ہے۔

لیکن اس حال میں بھی دشمنوں کے ساتھ زیادتی کرنے کی ممانعت ہے۔

وقاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا ان اللہ لا یحب المعتدین — جو تم سے لڑتے ہیں ان سے خدا کی راہ میں لڑو لیکن ان پر زیادتی نہ کرو، اللہ زیادتی کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا۔

جن لوگوں نے مسلمانوں کو خانہ کعبہ کی زیارت سے زبردستی روکا تھا ان سے متعلق بھی یہ حکم تھا:

لا یجرمنکم شنآن قوم ان صدوکم عن المسجد الحرام ان تعتدوا و تعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان واتقوا اللہ ان اللہ شدید العقاب

جن لوگوں نے تم کو مسجد حرام سے روکا تھا ان کی عداوت تم کو ان کے ساتھ زیادتی کرنے کا سبب نہ بنے، نیکی اور پرہیزگاری کے کاموں میں ایک دوسرے کے مددگار رہا کرو اور گناہ اور زیادتی کے کاموں میں مدد نہ کیا کرو اور اللہ سے ڈرتے رہو وہ سخت سزا دینے والا ہے۔

اگر دشمن صلح کے لیے ہاتھ بڑھائیں تو صلح کر لینا چاہیے۔ اگر اس سے ان کا مقصد فریب دینا ہو تو خدا اس سے بچانے والا ہے۔

وان جنحوا للسلم فاجنح لہا وتوکل علی اللہ و ہو السمیع العلیم و ان یریدوا ان یخدعوک فان حسبک اللہ

اور اگر دشمن صلح کی طرف جھکیں تو تم بھی جھک جاؤ اور اللہ پر بھروسہ رکھو، وہ بڑا سننے والا اور جاننے والا ہے اور اگر ان کا ارادہ دھوکہ دینے کا ہو تو خدا تمہارے لیے کافی ہے۔

اگر دشمن کا کوئی شخص پناہ کا طالب ہو تو اس کو پناہ دینا چاہیے اور کلام اللہ سنا کر اس کے ٹھکانے پر پہنچا دینا چاہیے۔

جنگ میں بدعہدی نہ کرنا چاہیے۔

ان الذین عاھدتم من المشرکین ثم لم ینقصوکم شیئا و لم یظاھروا علیکم فاتموا الیھم عھدھم الی مدتھم ان اللہ یحب المتقین

مشرکین میں سے جن کے ساتھ تم نے عہد و پیمان کیا ہے پھر انھوں نے عہد کی پابندی میں کمی نہیں کی اور نہ تمہارے مقابلے میں کسی کی مدد کی تو ان کے ساتھ عہد و پیمان کی جو مدت مقرر ہے اس کو پورا کرو جو لوگ بدعہدی سے بچتے ہیں اللہ ان کو دوست رکھتا ہے۔

حالت جنگ میں بھی انہی لوگوں سے لڑنے کی اجازت ہے جو خود اس کی ابتدا کریں فتح مکہ میں مسلمان جوش میں بھرے ہوئے تھے۔ اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فوجی افسروں کو خاص طور سے حکم دیا تھا کہ ان لوگوں کے علاوہ جو خود پیش قدمی کریں کسی سے جنگ نہ کی جائے۔ (فتح الباری)

جنگ میں جس قدر وحشیانہ افعال کیے جاتے ہیں ان سب کی ممانعت فرما دی چنانچہ عورتوں، بچوں اور بوڑھوں کے قتل کو سختی سے روک دیا۔

لاتقتلوا شیخا فانیا ولا طفلا ولا صغیرا ولا امرأۃ — بوڑھوں، بچوں، کمسنوں اور عورتوں کو قتل نہ کرو۔

(ابوداؤد کتاب الجہاد)

دشمنوں کے گھروں اور ان کے فوجی ٹھکانوں کو لوٹنے سے منع کر دیا، ایک مرتبہ جنگ میں کچھ مسلمانوں نے دشمنوں کے گھروں پر جاکر ان کو تنگ کیا اور لوٹ لیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی خبر ہوئی تو فوج میں منادی کرا دی کہ جو شخص دوسروں کے گھروں میں جاکر اس کو تنگ اور لوٹ مار کرے گا، اس کا جہاد مقبول نہیں۔ (ابوداؤد کتاب الجہاد)

ایک مرتبہ ایک غزوہ میں مسلمانوں کو کھانے پینے کی چیزوں کی بڑی تنگی پیش آئی۔ ایک جگہ بکریوں کا گلہ نظر آیا، مسلمانوں نے اس کو لوٹ لیا اور ان کو ذبح کر کے گوشت پکایا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی تو جاکر اپنے ہاتھ سے گوشت کی ہانڈیاں الٹ دیں اور فرمایا لوٹ کا مال مردار کے برابر ہے۔
(ابوداؤد کتاب الجہاد)

خلفائے راشدین نے اپنے دور میں ان احکام پر بڑی سختی سے عمل کیا حضرت ابوبکرؓ نے حالتِ جنگ میں مسلمانوں کے لیے ایک اخلاقی ضابطہ بنا دیا، چنانچہ جب شام پر فوج کشی ہوئی تو فوج کے سپہ سالار کو رخصت کرتے وقت تاکید فرمائی کہ تم کو ایسے لوگ ملیں گے جنھوں نے اپنے کو خدا کی عبادت کے لیے وقف کیا ہے ان سے تعرض نہ کرنا میں تم کو وصیت کرتا ہوں کہ کسی عورت، بچے اور بوڑھے کو قتل نہ کرنا، پھل دار درخت کو نہ کاٹنا، کسی آبادی کو ویران نہ کرنا، بکری اور اونٹ کھانے کے سوا بیکار نہ ذبح کرنا، نخلستان کو نہ جلانا، مالِ غنیمت میں خیانت نہ کرنا اور نامردی نہ دکھانا۔ (تاریخ الخلفا سیوطی)

اس مہذب دور میں بھی فوج کے لیے اس سے زیادہ اخلاقی احکام کیا ہو سکتے ہیں۔ درحقیقت اسلام نے جنگ کا مقصد اور نقطۂ نظر ہی بدل دیا، اسلامی جہاد کا مقصد ملک گیری اور حصولِ دولت نہیں بلکہ جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے فتنہ و فساد اور ظلم و جور کا استیصال اور اعلاء کلمۃ اللہ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف موقعوں پر اس کی تصریح فرمائی ہے۔ جہاد وہی ہے جو ہر قسم کی دنیاوی غرض سے خالی ہو۔

ایک مرتبہ ایک شخص نے آپ سے پوچھا کہ ایک آدمی خدا کی راہ میں جہاد کرتا ہے لیکن کچھ دنیاوی فائدہ بھی حاصل کرنا چاہتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا' اس کو کوئی ثواب نہ ملے گا سائل نے تین مرتبہ پوچھا آپ نے تینوں مرتبہ یہی جواب دیا۔ (ابوداؤد کتاب الجہاد)

اسی طریقے سے ایک مرتبہ ایک شخص نے پوچھا کوئی شخص جہاد مال غنیمت کے لیے کرتا ہے، کوئی نام آوری کے لیے، کوئی اظہار شجاعت کے لیے، ان میں کس کا جہاد خدا کی راہ میں سمجھا جائے گا۔ فرمایا جو شخص اس لیے لڑتا ہے کہ خدا کے نام کا بول بالا ہو۔ (بخاری کتاب الجہاد)

اس بول بالا کی تصریح قرآن مجید میں یہ ہے:

الذین ان مکناھم فی الارض اقاموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ وامروا بالمعروف ونھوا عن المنکر	یہ وہ لوگ ہیں کہ اگر ہم ان کو زمین پر قبضہ دے دیں تو وہ نماز کے پابند ہوں گے، زکوٰۃ دیں گے، لوگوں کو اچھی باتوں کا حکم دیں گے اور بری باتوں سے روکیں گے۔

تمام خوبیوں اور بھلائیوں کا سرچشمہ خدا کا خوف اور اس کی یاد ہے اس لیے مسلمانوں کو حکم ہے کہ وہ جنگ میں خدا کی یاد سے غافل نہ رہیں اور برابر اس کا ذکر کرتے رہیں۔

یاایھا الذین اٰمنوا اذا لقیتم فئۃ فاثبتوا واذکروا اللہ کثیرا لعلکم تفلحون	مسلمانو! جب کسی گروہ سے مقابلہ ہو جائے تو ثابت قدم رہو اور برابر خدا کا ذکر کرتے رہو تو تم کامیاب ہو گے۔

ان احکام نے اسلامی جہاد کو بھی عبادت بنا دیا۔ حدیثوں میں جنگ کے متعلق اور بہت سے اخلاقی احکام اور ان سے متعلق بکثرت واقعات ہیں جن کو نقل کرنے کی اس مضمون میں گنجایش نہیں، ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسلام نے ناگزیر حالات میں جہاد کی اجازت دی ہے لیکن جنگ کو اخلاق کا اتنا پابند بنا دیا کہ وہ وحشت و درندگی نہیں رہ گئی بلکہ انسانیت کی خدمت اور اخلاقی فساد کی اصلاح کا ذریعہ بن گئی۔

کلام مجید میں جہاد کے جس قدر احکام ہیں وہ ان دشمنانِ اسلام کے مقابلے کے لیے ہیں جو اسلام اور مسلمانوں کو مٹا دینا چاہتے تھے جن کو ان سے کوئی پرخاش نہیں تھی ان کے لیے نہیں ہیں، اسلام کا ظہور ایسے زمانے میں ہوا جب افراد کو چھوڑ کر بھی خدا پرستی قریب قریب ساری دنیا

سے اٹھ گئی تھی۔ انسانوں کی جبینِ عبودیت ہر اس طاقت کے سامنے سجدہ ریز تھی جس سے ان کو نقصان پہنچنے کا خطرہ یا فائدہ پہنچنے کی امید تھی۔ ہر طرف ظلم و استبداد کا دور دورہ تھا، انسانیت رسوا ہو رہی تھی، ہر ادنیٰ طبقہ اعلیٰ طبقے کا غلام تھا۔ اسلام نے ان سب کے خلاف آواز بلند کی اس لیے نہ صرف عرب بلکہ اس کے باہر بھی آس پاس کی تمام قوتیں جن کو اپنا مذہبی و سیاسی اقتدار خطرے میں نظر آیا، اسلام کے خلاف صف آرا ہو گئیں، اس لیے اس کو اپنی بقا کے لیے تلوار اٹھانا ناگزیر ہو گیا ورنہ وہ خود ختم ہو جاتا جو ساری دنیا کا المیہ ہوتا اور آج بھی جہاد کے بارے میں یہی حکم ہے۔ جن قوموں کو اسلام اور مسلمانوں سے کوئی پرخاش نہیں ہے، ان کے لیے وہ سراسر پیام امن ہے لیکن جو لوگ اسلام اور مسلمانوں کو مٹا دینا چاہیں ان کا مقابلہ اپنی بقا اور تحفظ کے لیے ضروری ہے جس کا حق ہر قوم اور مذہب کو حاصل ہے۔

جو قومیں اسلامی جہاد پر اعتراض کرتی ہیں اس کا حال یہ ہے کہ لڑائیوں میں نہیں بلکہ اپنا استبداد و اقتدار قائم رکھنے کے لیے پرامن آبادی پر ظلم و ستم کا نشانہ بناتی ہیں اور لڑائیوں میں تو ایسی درندگی کا ثبوت دیتی ہیں جس کی مثال وحشی تاتاریوں میں بھی نہیں ملتی۔ اور اب تو یہ مرض اتنا عام ہو گیا ہے کہ اہنسا کے دیس میں بھی لوگوں کو بے گناہ اور معصوم انسانوں کے خون کی ہولی کھیلنے میں باک نہیں۔ ایسے لوگوں کو اسلامی جہاد پر اعتراض کرنا زیب نہیں دیتا۔

اس سلسلے میں ناواقفیت کی بنا پر دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اسلام نے دوسروں کو جبرًا مسلمان بنانے کا حکم یا اس کی اجازت دی ہے، جو سراسر غلط ہے۔ کلام مجید میں بڑی صراحت کے ساتھ اس کی مخالفت ہے۔

لا اکراہ فی الدین قد تبین الرشد من الغی (بقرہ)	دین میں زبردستی نہیں، راہ راست گمراہی سے علانیہ ممتاز ہو چکی ہے۔

اسلام کا قبول کرنا ہر شخص کی مرضی پر موقوف ہے۔

وقل الحق من ربکم فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر (کہف)	اور کہہ دو کہ تمہارے رب کی طرف سے دین حق آچکا پس جو چاہے، قبول کرے، جو چاہے انکار کرے۔

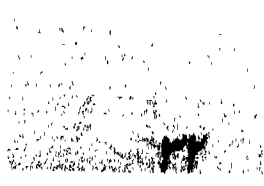
اسلام نام ہے زبان کے اقرار کے ساتھ دل سے یقین کا، جبر کے ذریعے زبان سے تو اقرار

کرایا جا سکتا ہے لیکن دل میں یقین نہیں پیدا کیا جا سکتا اس لیے وہ اسلام ہی معتبر نہیں جو جبر سے منوایا جائے۔ قرآن نے تو بتوں اور دوسرے معبودوں کو بھی بُرا کہنے کی ممانعت کی ہے۔

لا تسبوا الذین یدعون من دون اللہ فیسبوا اللہ بغیر علم (انعام)	مسلمانو! جو لوگ خدا کے سوا دوسرے معبودوں کی پرستش کرتے ہیں ان کو بُرا نہ کہو مبادا وہ لوگ بھی نادانی سے خدا کو بُرا کہنے لگیں۔

اسلام سراسر تبلیغی مذہب ہے اور تبلیغ بھی دانائی، ہوشمندی اور پند و موعظت کے ذریعے کرنے کا حکم ہے۔

ادع الی سبیل ربک بالحکمۃ والموعظۃ الحسنۃ وجادلھم بالتی ھی احسن (نحل)	اپنے رب کے راستے کی طرف دانشمندی اور اچھی اچھی باتوں کے ذریعے بلاؤ اور بہت پسندیدہ طریقے سے بحث کرو۔

قرآن مجید کے ان صریح احکام کے بعد اسلام پر جبریہ تبدیلِ مذہب کا الزام رکھنا سراسر بہتان ہے، اگر کسی نے ایسا کیا ہے تو وہ اس کا ذاتی فعل ہے، اسلام اس کا ذمہ دار نہیں۔

نائیجیریا پر اسلامی تعلیمات اور ثقافت کا اثر

ڈاکٹر اے، آر، آئی، ڈوی

محمد رسول اللہ کی زندگی میں مظلوم مسلمانوں کی افریقہ کو ہجرت

آج افریقہ میں سب سے زیادہ اہم اور سب سے زیادہ مقبول مذہب اسلام اور عیسائیت ہیں۔ اسلام افریقہ میں تقریب قریب اتنا ہی پرانا ہے جتنا عربستان میں اپنے آغاز کے وقت سے ہے۔ پیغمبر اسلام حضرت محمد صلعم کی حیات میں ان کے رفقاء (صحابہ) میں افریقی باشندے موجود تھے جیسے حضرت بلال جو ایک حبشی نژاد تھے اور جن کی رسول اللہ بہت قدر کرتے تھے۔ وہ اسلام کے سب سے پہلے موذن تھے۔ خلفائے اسلام میں سے حضرت عمر خلیفہ ثانی جیسے بزرگ جب ان سے کسی ہدایت کے خواہاں ہوتے تو میرے آقا! (سیدی) کہہ کر خطاب کیا کرتے۔ اسلام مسلمانوں کو اخوت کے رشتے میں جوڑتا ہے اور ایک ایسی انسانی برادری قائم کرتا ہے جس میں کوئی کسی سے برتر ہے اور نہ کوئی کسی سے کم تر۔ قرآن اور سنت رسول (حدیث) کے ارشادات کے مطابق ہر شخص کو اپنے سردار کا خواہ وہ کوئی ہو، کسی رنگ اور نسل سے تعلق رکھتا ہو، فرماں بردار ہونا چاہیے۔

جب پیغمبر اسلام کے حین حیات قریش نے خود رسول کو اور دوسرے مسلمانوں کو اتنا ستایا کہ ان کا ظلم ناقابل برداشت ہو گیا تو مسلمانوں کو ہدایت ملی کہ وہ کسی اور جگہ ہجرت کر کے پناہ حاصل کریں۔ چنانچہ [illegible] میں مسلمانوں کی سب سے پہلی جماعت ہجرت کر کے ملک حبش چلی گئی اور اس نے حبشہ

کے عیسائی بادشاہ نجاشی کے ہاں پناہ لی اس طرح ابتدائی عہد کے مسلمانوں کی پہلی پناہ گاہ افریقہ میں تھی اور اُن کا میزبان جس نے استقلال سے اُن کا ساتھ دیا' ایک افریقی تھا۔ ان مسلمانوں کے پیچھے پیچھے قریش کا ایک وفد ان کو واپس لے جانے کے لیے آیا تھا مگر اُس کی درخواست نجاشی نے رد کر دی اور مسلمانوں کو ان کے دشمنوں کے حوالے کرنے سے انکار کر دیا اس کے بجائے اس نے حضرت جعفر ابن ابوطالب سے جو مہاجرین میں شامل تھے' کہا کہ وفد کے مطالبے کا جواب دیں اور اپنی ہجرت کی وجہ بتائیں۔

حضرت جعفرؓ نے مندرجہ ذیل الفاظ میں جواب دیا۔ اِس سے اُس صورت حال کا اندازہ ہوتا ہے جو اس وقت عرب میں پائی جاتی تھی۔

حضرت جعفر کی تقریر

"ہم لوگ جاہل اور نابلد تھے' بتوں کی پوجا کرتے' مردار جانوروں کا گوشت کھاتے تھے[2] بدچلنی ہمارا شیوہ تھا۔ اپنے خاندان والوں سے بے وفائی کرتے' امن عامہ میں خلل ڈالتے۔ ہم میں جو زبردست ہوتا وہ کمزوروں کو ہڑپ کر جاتا۔ ہم اس حالِ زار میں تھے کہ خدا نے ہم ہی میں سے ہماری ہدایت کے لیے ایک رسول بھیجا' جس کے حسب نسب سے ہم واقف ہیں جس کی صداقت' دیانت اور عفت ہماری جانی بوجھی ہوئی ہے۔ پیغمبر محمد صلعم نے ہمیں خدا کی طرف بلایا اور بتایا کہ خدا کو ایک مانو اور صرف اسی کی عبادت کرو' اُن پتھروں اور بتوں کو جنھیں تم اور تمھارے آبا و اجداد پوجتے آئے ہیں' چھوڑ دو۔ انھوں نے ہمیں حکم دیا کہ سچ بولو' دوسروں کے حقوق جو تم پر واجب ہیں' ادا کرو' اپنے خاندان والوں کے وفادار رہو' بدکرداری اور خوں ریزی سے باز آؤ۔ انھوں نے ہمیں حرام کاری' جھوٹی شہادت دینے' یتیموں کے حقوق غصب کرنے اور پاک دامن عورتوں کو بدنام کرنے سے منع فرمایا۔ انھوں نے ہمیں تاکید کی صرف خدا ہی کی عبادت کرو' کسی کو اس کا شریک نہ کرو نیز ہمیں نماز پڑھنے' زکوٰۃ دینے اور روزے رکھنے کا حکم دیا[3]۔"

افریقہ میں ساتویں اور آٹھویں صدی میں اسلام پھیلنے کے اسباب

ان تفصیلات کے بیان کرنے سے ہمارا مقصد یہ بتلانا ہے کہ اسلام اور براعظم افریقہ کا طلوعِ اسلام کے وقت ہی سے بہت قریبی تعلق رہا ہے۔ خلیفۂ دوم حضرت عمرؓ کے زمانے میں مصر لودہ دوسر

علاقے اسلامی حکومت میں آچکے تھے۔ ۱۳۲ھ میں جو رسولؐ کی وفات کی صد سالہ برسی کا سال تھا، مسلمان ایک ایسی وسیع مملکت پر حکمراں ہو چکے تھے جو سلطنت روما سے، جب وہ اپنے نقطۂ عروج پر تھی، زیادہ وسیع تھی۔ یہ سلطنت خلیج بسکے سے لے کر دریائے سندھ اور اقصائے چین تک اور بحر ارال سے نیل کے نشیبی آبشاروں تک پھیلی ہوئی تھی۔ جہاں تک مغربی افریقہ کے صحرانشینوں کا تعلق ہے ان کے علاقے میں اسلام آٹھویں صدی عیسوی میں پہنچ چکا تھا۔ یہی مغربی افریقہ کی قلم بند تاریخ کے آغاز کا زمانہ ہے؟۔ اسلام کی جڑیں اندرون افریقہ اور بلادِ سوڈان میں مضبوط ہو گئیں جو مغرب میں بحر اوقیانوس کے ساحل سے لے کر بحر احمر کے کناروں تک پھیلا ہوا ہے۔ آج وہاں قرآن کی زبان: عربی ایک لنگوا فرنکا (بین الاقوامی زبان) بن چکی ہے، اسلامی مدارس قائم ہو چکے ہیں اور لوگوں کے تمام سماجی رسم ورواج اسلامی سانچوں میں ڈھل چکے ہیں۔ بحر روم کے افریقی ساحل کے ممالک ہوں یا بلادِ سوڈان جس میں نائیجیریا بھی شامل ہے، ہر ایک ملک میں اسلام ہی وہ قوت ہے جس نے متفرق قبایل کو متحد کر کے ایک ہم آہنگ ریاست بنا دی ہے۔ مثال کے طور پر کینیہ، سوکوٹو کی خلافت اور مہدیوں کی قلمرو مل کر ایک ریاست بن گئی ہے۔ اسلام کے اثرات میں سب سے اہم چیز یہ ہے کہ اس نے مسلمانوں میں ایک آفاقی اندازِ نظر کو فروغ دیا ہے، جس کی بدولت مختلف قبیلوں اور ملکوں میں باہمی اخوت کا احساس اُبھرا اور اُن کے تعلیمی، ثقافتی اور سماجی معاملات میں یکسانی پیدا ہوگئی یہاں تک کہ اُن کی مختلف زبانیں ان کی دینی زبان عربی سے اثر پذیر ہوئیں۔ اخوت کا یہ احساس ان کے دن میں پانچ وقت جماعت کے ساتھ نماز سے، پھر جمعہ کی اُس سے بڑی جماعت سے اور پھر دونوں عیدوں میں اس سے بھی بڑے اجتماع میں شریک ہونے سے ترقی پاتا ہے اور جب مختلف تہذیب ومعاشرت کے سب مسلمان مکّے میں حج کے موقع پر جمع ہوتے ہیں تو وہ اسلام کی جمہوریت کا سب سے شاندار منظر ہوتا ہے۔

میتھوڈسٹ مشنری سوسائٹی نے پروفیسر جے، ایم ٹری منگھم کو مغربی افریقہ میں تحریک اشاعت اسلام کی تحقیق کرنے کے لیے بھیجا تھا۔ پروفیسر موصوف نے گزشتہ صدی میں افریقہ میں اسلام کے تیزی سے پھیلنے کے اسباب کے سلسلے میں لکھا ہے کہ "اس کے (اسلام کے) ترقی کے اسباب میں سے ایک بنیادی سبب یہ ہے کہ وہ افریقہ کا ایک دیسی مذہب بن گیا ہے جس کے مبلغ خود افریقی ہیں۔

یہ رفتہ رفتہ ان میں اس طرح سرایت کرتا ہے کہ اُن کی قومی زندگی میں کچھ زیادہ فرق نہیں پڑتا۔" پروفیسر کی یہ بات بالکل درست ہے۔ اسلام جہاں کہیں بھی گیا اجنبی بن کر نہیں رہا۔ جہاں کسی سرزمین کے لوگوں نے اُسے قبول کیا۔ پھر وہ ہمیشہ کے لیے اُسے اپنا لیتے ہیں۔ اسلام کی مساوات اور اخوت کی تعلیم کی بدولت دیسی باشندوں اور اُن کے دینی بھائیوں کے درمیان جو دنیا کے دوسرے حصّوں میں رہتے ہیں کوئی ناقابل عبور خلیج نہیں باقی رہتی۔

دوسرے افریقیوں کی طرح نائیجیریا کے لوگ بھی ایک ایسی متحدہ سوسائٹی سے وابستہ ہیں جس میں ہر فرد عمومی طور پر راحت اور کلفت میں ایک دوسرے کا شریک ہے۔ دوسرے لفظوں میں ان کا مطمحِ نظر ذاتی اور انفرادی مفاد نہیں ہے۔ اسلام کی تعلیم کے مطابق مسلمانوں میں اخوت اور مساوات ہونی چاہیے۔ اس لیے ایک خوش نصیب مسلمان کو اپنے ان بھائیوں کو اپنی خوش حالی میں شریک کرنا چاہیے جو بدقسمت یا اس کے مقابلے میں کم خوش قسمت ہیں۔ افریقی سماجی نظام عین اسلامی تعلیمات کے مطابق ہے اور اُس تخریبی مغربی رجحان سے بچنے کی کوشش کر رہا ہے جس سے خاندان کا شیرازہ بکھر جاتا ہے۔ اس لیے اہل افریقہ اسلامی تہذیب کو آسانی سے قبول کر لیتے ہیں اور انھیں یہ اندیشہ نہیں ہوتا کہ اس سے ان کی اجتماعی زندگی میں خلل پڑے گا۔ اسلام امّت کو ایک متحد برادری اور ایک متحد ملّت ہونے کا احساس دلاتا ہے لیکن مغربی عیسائی مبلغوں کا طرزِ عمل اس کے برخلاف ہے۔ پروفیسر ٹری منگھم کہتے ہیں "مغربی مبلغین درحقیقت حضرت عیسیٰ کے سفیر تھے مگر انھیں قدرتی طور پر اپنے ملکوں کے مقاصد عزیز تھے . . . . . خدا کی کبریائی اور مادرِ وطن کی عظمت کا احساس اس زمانے کے مشنریوں کے ذہن میں ایک دوسرے سے وابستہ تھے اور ان میں سے اکثر کو افریقہ کی نجات مغربی تہذیب میں نظر آتی تھی" برخلاف اس کے اسلام افریقہ کا اپنا مذہب بن گیا ہے جس کے علماء شروع ہی سے دیسی لوگوں میں سے نکلتے رہے۔

افریقی ثقافت کی تشکیل میں اسلام کا حصّہ

شمالی افریقہ، صحارا، مغربی، وسطی اور مشرقی سوڈان کی تہذیبی تشکیل میں اسلام کا بہت بڑا حصہ ہے۔ افریقہ پر عموماً اور نائیجیریا پر خصوصاً مندرجہ ذیل شعبہ ہائے زندگی میں اسلام کے اثرات سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

(۱) افریقہ میں اسلامی علوم

مغربی سوڈان کے ملکوں میں مذہبی وجوہ سے قطعِ نظر اور بھی بہت سے اسباب کی بناء پر ظہورِ اسلام خاص اہمیت رکھتا۔ اس سے مغربی افریقہ کی بہت سی ریاستوں میں شمالی افریقہ، مصر اور اس سے بھی زیادہ دور دراز ملکوں کے مسلمانوں کے اثرات کے لیے راہیں کھل گئیں جنھوں نے فنِ تحریر اور علم و تعلیم کو رواج دیا۔ الجیریا اور مغربی افریقہ کے دوسرے حصوں کی بہت سی لائبریریاں تاریخ، مذہب، تصوف، شاعری وغیرہ کے قیمتی مخطوطات سے بھری پڑی ہیں، جو اُن کے لکھنے کے شوق اور کوفی رسم خط میں خوش نویسی پر شاہد ہیں۔ شاید ہی کوئی اہم مسجد یا امام ("لیماموٗ" مغربی افریقہ کی زبان میں) ایسا ہوگا جس کے پاس کوئی خوش خط لکھا ہوا مخطوطہ یا کم سے کم قرآن کا کوئی قلمی نسخہ نہ موجود ہو۔ آج ہر شخص یہ مخطوطات نہ صرف ہوساؤن اور فالانیون کے لکھے ہوئے بلکہ بہت سے یوربا کے مسلمانوں کے لکھے ہوئے بھی دیکھ سکتا ہے۔ مجھے اپنے فرائضِ منصبی کے دوران انھیں دیکھنے کا موقع ملا ہے۔ جب ہم مغربی افریقہ کی علمی کارگزاری کی تاریخ پر ایک سرسری نظر ڈالتے ہیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ۱۳۲۴ء میں منسا موسیٰ حج سے واپس ہوا تو اس کے ساتھ مصر کے مسلمان عالموں کی ایک بڑی تعداد یہاں آگئی اور یہ عالم مالی اور ٹمبکٹو میں بس گئے۔ ان میں سے ایک بڑے عالم نے گاؤ اور ٹمبکٹو کے لیے نئی مسجد کا نقشہ بنایا تھا اور شہنشاہ کے لیے ایک محل تعمیر کرایا تھا۔ یہ ٹمبکٹو کی مشہور سنکور مسجد نہ صرف مسلمانوں کی سرگرمیوں کے مرکز کی حیثیت سے شہرت رکھتی ہے بلکہ اس سے بھی زیادہ مغربی افریقہ کی پہلی یونیورسٹی کی حیثیت سے مشہور ہے اور اس کے نام پر بڑے فخر کے ساتھ نائیجیریا کی اِبادان یونیورسٹی نے اپنے ایک کوچے کا نام رکھا ہے اور اس کی گزشتہ تاریخ کی یاد دلاتا ہے۔

نائیجیریا کی شمالی ریاستوں نے اپنے آپ کو منظم کرکے مرکزی حکومتوں اور امیروں کے ماتحت باضابطہ ریاستیں بنالی ہیں اور وہاں سول سروس کے لیے نظم و نسق کے طریقوں کی تعلیم بھی ضروری ہے۔ چنانچہ بہت سی ریاستوں میں ایسے بزرگوں کی جماعتیں ہیں جن کا کام اپنے ملک کی روایات کو حفظ کرنا، انھیں مناسب موقعوں پر زبانی سنانا اور اپنے سے چھوٹوں کو ان کی تعلیم دینا ہے۔ شہر گاؤ میں اسلامی تعلیمات دسویں عیسوی صدی کے آغاز ہی سے شروع ہوگئی تھیں۔ چودھویں

صدی کی ابتدا میں ہم سلطنت مالی میں اسلامی مدارس کی ترقیوں کے چرچے سنتے ہیں۔ ایسے ہی چرچے سونگھے کے شہروں کے بارے میں پندرھویں صدی میں سنائی دیتے ہیں۔ سولھویں صدی میں مغربی افریقہ کے مسلمان علما بہت سے تاریخی، قانونی، اخلاقی اور مذہبی موضوعوں پر عربی زبان میں کتابیں لکھنے لگے۔

یوافریکانس نے ۱۵۲۰ء میں یہاں کے حالات لکھے ہیں وہ ہمیں بتاتا ہے۔ "ٹمبکٹو میں متعدد جج، پروفیسر، علماء، اور اتقیا ہیں جن کی بادشاہ بہت قدر و عزت کرتا ہے۔ یہاں وہ شمالی افریقہ کی بہت سی قلمی کتابیں بھی فروخت کرتے ہیں۔ انھیں ٹمبکٹو میں کتابیں فروخت کرنے سے اتنا زیادہ فائدہ ہوتا ہے جتنا کسی اور شعبۂ تجارت میں نہیں ہو سکتا تھا۔" مغربی افریقہ کے شہر جینے اور ٹمبکٹو حصول علم کے مرکزوں کی حیثیت سے ساری اسلامی دنیا میں مشہور ہو گئے تھے۔

چھٹی اور ساتویں صدی نے ایک خاصی تعداد علماء کی پیدا کی جن کی مشہور و معروف تصانیف اب تک پڑھی جا رہی ہیں۔ احمد بابا (پیدائش ۱۵۵۶ء) محمد تکلی (پیدائش ۱۴۶۵ء) عبدالرحمٰن السید (پیدائش ۱۵۶۹ء) یہ سب ٹمبکٹو کے تھے اور شیخ عثمان دان فودیو (۱۷۵۴-۱۸۱۷ء) ان کا بیٹا محمد بیلو اور ان کی بیٹی اور ناتی پوتے اپنے علمی مرتبے کی وجہ سے اب تک یاد کیے جاتے ہیں اور اُن کی تصانیف برابر پڑھی جاتی ہیں۔

باسل ڈیوڈسن کہتا ہے، "آگے چل کر عیسائی علماء نے مغربی افریقہ کے لوگوں میں علم و تعلیم کے پھیلانے میں کچھ حصہ لینا شروع کیا اگرچہ سولھویں صدی کے بہت بعد کا واقعہ ہے۔[۸] جب نائیجیریا میں برطانیہ کا قدم پہنچا، اس وقت وہاں مختلف علمی میدانوں میں عربی اور ہوسا زبانوں میں لکھنے والے بہت سے علما موجود تھے۔

(۲) اسلام اور تجارت

اسلام نے اچھے تجارتی تعلقات کے لیے مغربی سوڈان اور صحارا سے پرے کے علاقوں کے درمیان سازگار فضا پیدا کر دی۔ مثلاً کینم اور بورنیو کے درمیان اور مصر، تونشیا اور ٹری پولی کے درمیان مستقل اور مفید روابط قائم ہو گئے۔[۹] جب زیادہ سے زیادہ مغربی افریقی حج کے لیے مکہ جانے لگے اور اسی قدر اور اتنی ہی کثرت سے عرب اور مصری، مالی اور مغربی افریقہ کے دوسرے

علاقوں میں آنے لگے تو اسلام کا اثر اور پھیلتا چلا گیا۔ مسلمانوں کے صحارا کے پرے کے علاقوں سے کاروبار کی بدولت "تجارت اور اسلام کا نشو و نما ساتھ ساتھ ہوا اور دونوں خوب پھلے پھولے"[1] بہت پہلے مراکو اور مغربی سوڈان میں تجارت کی بنیاد پڑ چکی تھی! آٹھویں اور نویں صدی کے دوران الجیریا کے صحارا میں طاہرت کی اسلامی ریاست اور اوداگھاسٹ میں تجارتی تعلقات پیدا ہو چکے تھے۔ ابن حوقل (وفات ۹۷۷ء) ایک عرب جغرافیہ دان نے لکھا ہے۔ عرب تاجر یہاں موجود ہیں اور وسیع پیمانے پر تجارتی کاروبار میں لگے رہتے ہیں اس نے بتایا ہے کہ خود اس نے کسی کھاتے میں اوداگھاسٹ کے ایک تاجر کے ذمے آج کل کے سکے کے حساب سے ایک لاکھ پونڈ سے زیادہ کی بقایا رقم لکھی دیکھی ہے۔ مسلمان تاجروں نے اس زمانے میں تجارت کے جو راستے اختیار کیے تھے وہ مدتوں استعمال ہوتے رہے اور ان کے ذریعے گھانا اور نائیجیریا سمیت تمام مغربی افریقہ میں تجارت پھیل گئی۔ پندرھویں صدی میں بورنیو اور گوانجا (گھانا) کے درمیان تجارتی تعلقات قائم تھے۔ آج کل نائیجیریا کے ہوسا فلانی اور یوربا تاجر مغربی افریقہ کے ہر مقام پر اپنی تجارتی سرگرمیوں میں کامیاب نظر آتے ہیں۔

(۳) اسلامی شریعت کا نظام عدل

جوں جوں نائیجیریا میں اسلام پھیلتا گیا۔ اسلامی شریعت کا قانون عدل شمالی نائیجیریا میں رواج پاتا گیا وہاں عدلیہ کو انتظامیہ سے الگ رکھا گیا تھا بادشاہ سربراہ ریاست اور سپریم جج کی حیثیت سے صدر الکالی کے مشورے سے بعض معاملات میں فیصلے دیتا تھا۔ (الکالی عربی لفظ "القاضی" کی بگڑی ہوئی شکل ہے) اس طرح نظام عدلیہ نے نائیجیریا کے مسلمانوں میں یکساں شکل اختیار کرلی تھی۔ (باقی)

(ہم عصر اسلامک ریویو لندن کے شکریے کے ساتھ)

حوالہ جات

۱۔ مغربی افریقہ میں موذن کو لدانی کہتے ہیں، یہ عربی لفظ کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔

۲۔ قرآن ۲ : ۱۲ ص ۱۶۸

۳۔ ابن ہشام : سیرۃ رسول اللہ ص ۲۱۹ مترجمہ

A. Guillaume : also Philip Hitti, A History of the Arabs, P. 121.

۴۔ مغربی افریقہ کے متعلق مسلمان عرب مورخوں کی پہلی تحریر ابن قتیبہ کی کتاب ہے جو اس نے سنہ ۲۳۰ء میں لکھی تھی۔ اس کے کچھ عرصے بعد المسعودی نے اس موضوع پر قلم اٹھایا۔ سنہ ۹۴۷ء

Cf. A. Thousand years of East African History, Ed. J. F. A. Ajayi, Ibadan, 1967. P. 44.

5. J. Spencer Trimingham, The Christian Church and Islam in West Africa S. C. M., London, 1915. P. 9.

6. J. S. Trimingham, The Christian Church and Islam in West Africa, London, 1915.

7. Basil Davidson, The Growth of African Civilization : A History of West Africa 1000-1800, London, 1966. P. 151.

8. Basil Davidson, op. Cit., (A) P. 151.

9. Cf. Basil Davidson, The Growth of African Civilization : A History of West Africa, 1000-1800, London, 1966. P. 75.

۱۰۔ ایضاً ص ۵۰

11. V. Monteil, L' Islam Noir, Paris, 1964.

اسلام اور عرب قوم پروری

ڈاکٹر محمد اقبال انصاری

عنوان بالا کے اجزاے ترکیبی اس قدر ہمہ گیر ہیں کہ اس مختصر مضمون میں ان کے مختلف پہلوؤں پر سیر حاصل بحث ممکن نہ ہوگی، اس لیے میں اس وقت صرف اسلام اور عرب قوم پروری کے باہمی تعلق پر کچھ عرض کرنے اور دونوں کے درمیان تضاد یا توافق کا جائزہ لینے پر اکتفا کروں گا۔

اسلام کے اصول و مبادی اس قدر واضح ہیں کہ ان پر کچھ گفتگو کرنا تحصیل حاصل ہوگا۔ البتہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عرب قوم پروری کی تاریخ کا مختصر جائزہ لے کر اس بحث کا آغاز کیا جائے۔

اگرچہ بعض عرب مفکرین و مورخین عربوں میں قومی بیداری کی ابتدا جزیرہ نماے عرب میں محمد بن عبدالوہاب کی تحریک اور سرزمین مصر میں محمد علی کے عہد سے کرتے ہیں لیکن درحقیقت اول الذکر ایک خالص مذہبی اصلاحی تحریک تھی اور موخر الذکر کا مقصد شخصی حکومت و اقتدار کا تحفظ تھا۔ عربوں کی قومی تحریک کا آغاز انیسویں صدی کے وسط میں سرزمین شام سے ہوتا ہے۔ جبکہ جنوری ۱۸۴۷ء میں بطرس البستانی اور ناصیف الیازجی جمعیۃ الآداب والعلوم قائم کرکے اس تحریک کا سنگ بنیاد رکھتے ہیں۔ پھر اسی کے نقش قدم پر ۱۸۵۰ء میں الجمعیۃ المشرقیہ اور ۱۸۵۷ء میں الجمعیۃ العلمیۃ السوریہ کا قیام عمل میں آتا ہے اور اسی موخر الذکر انجمن کے پلیٹ فارم سے

۱۸۶۸ء میں عرب قوم پروری کی پہلی صدا بلند ہوتی ہے جبکہ ابراہیم الیازجی عربوں کی غیرت و حمیت کو اس نظم میں اس طرح ابھارتے ہیں۔

سلام ایتھا العرب الکرام ؛ وجاد ربوع قطرکم الغمام

یہ انجمنیں اگرچہ بنیادی طور پر علمی و ادبی تھیں لیکن انھوں نے قومی شعور و احساس بیدار کرنے میں کافی مدد دی اور ۱۸۷۵ء میں ایک خفیہ انجمن بیروت میں قائم ہوئی جس کا بنیادی مقصد ہی شام و لبنان کا اتحاد اور آزادی تھا۔ پھر اس کے بعد سے انجمنوں کے نام سے علم و ادب کا پردہ ہٹنا شروع ہوگیا اور ۱۹۰۳ء میں محب الدین الخطیب، عارف الشہابی اور عثمان مردم نے دمشق میں جمعیۃ النہضہ العربیہ قائم کر کے سیاسی نظریات کی علی الاعلان تبلیغ شروع کر دی اور جب ترکوں نے سیاسی سرگرمیوں پر پابندیاں عائد کیں تو کئی خفیہ انجمنیں قائم ہو گئیں۔

ان خفیہ انجمنوں میں العہد اور الفتاۃ خاص طور پر قابل ذکر ہیں جنھوں نے قومی تحریک کو فروغ دینے میں غیر معمولی سرگرمی و جانفشانی سے کام لیا اور انھیں پر اعتماد کر کے پہلی جنگ عظیم کے موقع پر شریف حسین نے ترکوں سے بغاوت کا اعلان کیا۔ مگر جنگ کے اختتام پر اتحادی اپنے وعدوں سے منحرف ہو گئے اور اس طرح عربوں کا اتحاد و آزادی کا خواب شرمندہ تعبیر ہونے کی بجائے خود دنیائے عرب کے حصے بخرے ہو گئے چنانچہ عربوں میں از سرِ نو اتحاد و آزادی کی کوششیں شروع ہو گئیں اور انھوں نے اس عرب قوم پروری کو جنم دیا جو اس بحث کا موضوع ہے۔ مگر کچھ اور عرض کرنے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں اس امر کی وضاحت کر دوں کہ گو نیشنلزم کا ترجمہ عام طور پر قوم پرستی کیا جاتا ہے مگر میں نے قوم پروری کیا ہے۔ ان دونوں تعبیروں میں جو نمایاں فرق ہے اس کی وضاحت کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

اس عرب قوم پروری کے بنیادی اجزاء زبان و ادب، تاریخ اور رسوم و عادات ہیں، اور بحیثیت مجموعی یہی وہ عقلی و مادی رشتے ہیں جو افراد کو باہم مربوط کر کے ایک قوم کو جنم دیتے ہیں۔ اب اگر ہم ان کا بغور مطالعہ کریں اور ان کے متعلق اسلام کا نقطۂ نظر معلوم کریں تو ہمیں عرب قوم پروری کے ان عناصر ثلاثہ اور اسلامی تعلیمات میں بڑی حد تک یکسانی بلکہ بسا اوقات کلی موافقت نظر آئے گی۔

زبان ہر قوم کی تعمیر میں بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے اور جو قوم اپنی زبان کھو بیٹھتی ہے۔ وہ صفحۂ ہستی سے مٹ جاتی ہے۔ اس لیے کہ زبان اگر ایک طرف افراد کے باہمی تبادلہ خیالات کا ذریعہ بن کر اُن میں ہم آہنگی پیدا کرتی ہے۔ تو دوسری طرف وہ ایک قومی شعار بن کر قوم کے مختلف افراد میں ایک بڑے کنبے کا رکن ہونے کا تصور پیدا کرتی ہے اور ان کے باہمی تعلقات کو استوار کرتی ہے عربوں کی زبان عربی ہے جو نہ صرف ان کی قومی زبان ہے بلکہ اسلام کی زبان بھی ہے اور اسلام نے عربی زبان کی حفاظت و ترقی میں جو نمایاں خدمات انجام دی ہیں، نہ صرف عرب بلکہ غیر عرب مسلمانوں نے بھی اس کی ترویج و اشاعت میں جو عرق ریزی و جانفشانی کی ہو وہ عربی زبان کی تاریخ کا ایک درخشندہ باب ہے۔ عربی زبان اور اسلام کے اسی گہرے تعلق کا اعتراف مشہور جرمن مستشرق جان فوک نے اپنی کتاب 'عربیہ' میں ان الفاظ میں کیا ہے:

"عربوں کی تاریخ میں کوئی واقعہ جو اُن کے مستقبل کی تاریخ پر اثر انداز ہوا ہو، ظہور اسلام سے زیادہ اہم نہیں ہے، اُس زمانے میں جسے تیرہ سو سال سے زیادہ گذرے، جب محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے شستہ عربی زبان میں اپنے ہم وطنوں کے سامنے قرآن (مجید) کی تلاوت کی تو ان کی زبان اور نئے مذہب کے درمیان ایک گہرا تعلق پیدا ہوگیا جو اس زبان کے مستقبل پر بے حد اثر انداز ہوا۔"

اسلام اور عربی زبان کا یہی گہرا تعلق اور چولی دامن کا ساتھ ہے جس نے عربی زبان کو اسلام کی زبان قرار دیا اور تقریباً چودہ سو سال گذر جانے کے بعد بھی مسلمان چاہے جس ملک کے باشندے ہوں اور چاہے جو مادری زبان رکھتے ہوں وہ اپنی مذہبی زبان عربی ہی کو سمجھتے ہیں۔

اسلام کا عربی زبان اور اس کے شعر و ادب پر جو نمایاں اثر پڑا ہے اس کا اندازہ قبل اسلام اور بعد اسلام کے شعر و ادب کے موازنے سے ہو سکتا ہے بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ عہد جاہلیت کی کچھ شاعری چھوڑ کر عربی زبان کے شعر و ادب کا سارا سرمایہ اسلام ہی کی دین ہے اور خود قرآن مجید رشد و ہدایت کی کتاب ہونے کے ساتھ ساتھ عربی نثر کا بے مثال و اعلیٰ ترین نمونہ ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے عام طور پر شعر و شاعری میں جو قابلِ اعتراض باتیں ہیں ان سے قطع نظر قدیم عرب شاعری میں کوئی ایسی خاص برائی نہیں پائی جاتی کہ اس پر عربوں کا فخر کرنا روح اسلام کے منافی ہو۔ اس لیے اگر ہم پورے عرب

اپنی زبان اور اس کے شعر و ادب پر فخر کرتے ہیں تو وہ بڑی حد تک اسلام ہی کے گن گاتے ہیں جس کی بدولت ان کی زبان اور اس کے شعر و ادب کو ثبات و بقا حاصل ہوا۔ ورنہ وہ بھی آج دوسری قدیم زبانوں کی طرح صفحۂ ہستی سے مٹ چکی ہوتی اور اس کا شعر و ادب نقش و نگارِ طاقِ نسیاں ہو چکا ہوتا۔

زبان و ادب کے ساتھ ساتھ اتحاد قومی کا جذبہ پیدا کرنے میں تاریخ کو بڑا دخل ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اسلاف کے کارنامے مستقبل کی تعمیر میں رہنمائی کرتے ہیں اور ماضی میں ہنسی خوشی، شادی غمی میں شرکت حال و مستقبل میں اشتراک و تعاون کی دعوت دیتی ہے۔ وقتی مخالفت یا عارضی مخاصمت اس اتحاد و یگانگی کے شیرازہ کو جو صدیوں کا سرمایہ رہا ہو، منتشر کر کے اسے کمزور نہیں کر سکتی۔ عرب اپنے شاندار ماضی پر بجا طور پر فخر کرتے ہیں جو قبل اسلام بھی روشن تھا مگر اسلام کی روشنی نے اسے اور بھی تاباں و درخشاں بنا دیا۔ تاریخ اسلام کے سب سے زیادہ روشن و زریں وہی صفحات ہیں جن پر مسلمان عربوں کی تاریخ ثبت ہے۔ مشہور فرانسیسی مورخ گستاولبان نے بجا طور پر عربوں کی اس برتری کا اعتراف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"اگر موسیٰ بن نصیر نے یورپ فتح کر لیا ہوتا تو وہ اسے دولت اسلام سے مشرف کر کے عہد وسطیٰ کی اس تیرگی سے بچا لیتے جس سے محض عربوں کی بدولت اسپین بچا رہا۔"

اس لیے اگر کوئی عرب اپنی تاریخ پر فخر اور اپنے اسلاف کے کارہائے نمایاں کو اُجاگر کرے جب تک خود ان میں کوئی بات خلاف شریعت نہ ہو، اس کے اس فعل کو منافی اسلام قرار نہیں دیا جا سکتا اور قبل اسلام کی نیکیوں اور خوبیوں کو محض اس لیے خلاف مذہب قرار نہیں دیا جا سکتا کہ وہ "عہد جاہلیت" کی یادگار ہیں۔ کیا خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حلف الفضول کا ذکر کر کے جو "عہد جاہلیت" ہی کی ایک یادگار تھی یہ نہیں فرمایا تھا کہ "اگر مجھے اسلام میں اس میں شرکت کی دعوت دی جاتی تو میں ضرور قبول کرتا۔"

رسوم و عادات میں یکسانی اگرچہ تاریخی و جغرافیائی اتحاد سے پیدا ہوتی ہے مگر یہ یکسانی خود مختلف افراد کی باہمی قربت و یگانگت کا سبب بنتی ہے اور اس سے خیالات، جذبات و احساسات میں ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے۔ فطری طور پر ہم اس شخص سے جلد گھل مل جاتے ہیں جس کے ساتھ عادات و اطوار کی مناسبت پائی جائے۔ عربوں کے عادات و اطوار اور اسلامی اخلاق و آداب

میں کلی مطابقت تو نہیں پائی جاتی پھر بھی بڑی حد تک یکسانی ضرور ہے۔ مثال کے طور پر بر و تقویٰ ہی کو لے لیجیے جو اسلام میں ایک پسندیدہ صفت ہے۔ قرآن مجید میں ہے کہ:

"لیس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملئكة والكتب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتمى والمسكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب واقام الصلوة وآتى الزكوة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصبرين في البأساء والضراء وحين البأس اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون" (البقرة: ۱۷۷)

"نیکی یہ نہیں ہے کہ تم (نماز میں) اپنا منہ مشرق یا مغرب کی طرف کرلو بلکہ نیک وہ ہے جو اللہ پر، قیامت کے دن پر، فرشتوں پر، قرآن مجید پر اور نبیوں پر ایمان لائے اور اللہ کی محبت میں رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں اور سائلوں پر نیز غلاموں کے آزاد کرانے پر اپنا مال خرچ کرے۔ نماز کی پابندی کرے، زکوٰۃ ادا کرے، جب عہد کرے تو اسے پورا کرے اور تنگدستی، تکلیف اور جنگ کے وقت صبر کرے۔ یہی لوگ سچے اور یہی لوگ متقی ہیں۔"

اس آیت کریمہ میں سخاوت وضیافت اور صداقت و شجاعت کی جو صفات بیان کی گئی ہیں کیا وہ بدرجہ اتم "فتوۃ و مروۃ" میں موجود نہیں ہیں جو عربوں کی تمام صفات کا حامل ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ عربوں میں قبل اسلام کوئی برائی ہی نہ تھی یا ان کے تمام عادات و اطوار عین مطابق اسلام تھے، بلکہ صرف یہ ہے کہ عربوں کے اخلاق و عادات میں جو خوبیاں تھیں اسلام نے بھی انھیں سراہا ہے۔

عرب قوم پروری کے ان عناصر ثلاثہ کے تجزیہ کے بعد اور کسی نتیجہ پر پہنچنے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عرب قوم پروری کے سیاسی مقاصد کا بھی جائزہ لے کر دیکھا جائے کہ اسلام کس حد تک ان کی تائید یا تردید کرتا ہے۔ عرب قوم پروری کے بنیادی سیاسی مقاصد آزادی، سماجی و معاشی ترقی اور اتحاد ہیں اور یہ ایسے اعلیٰ مقاصد ہیں کہ اسلام کیا کوئی بھی مذہب ان کی مخالفت نہیں کرسکتا۔ اگر ہم قبل بعثت کے عربوں کی تاریخ پر نظر ڈالیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی

ذات عربوں کے اتحاد کی اوّلین داعی وبانی نظر آئے گی۔ جس وقت آپ کی بعثت ہوئی، عربوں کے باہمی اختلافات اپنی انتہا پر تھے اور عرب قبائل ایک دوسرے سے برسرپیکار تھے۔ نہ کوئی ایسا رشتہ تھا جو انھیں باہم مربوط کرتا اور نہ کوئی ایسا پرچم تھا جس کے تلے وہ یکجا ہو سکتے۔ اسلام نے اس خلا کو پُر کرکے ان میں آزادی واتحاد کی نئی روح پھونک دی اور ان کے حریف قبائل کو ان کا حلیف بنا کر اور مذہبی جذبے سے سرشار کرکے انھیں سارے عالم میں معزز ومفتخر بنا دیا۔

اس موقع پر یہ سوال بالکل بیجا نہ ہوگا کہ اگر اس وقت مذہبی دعوت قومی رشتے پر غالب آگئی تھی تو آخر اب ایسا کیوں ممکن نہیں ہے۔ اس کا جواب ہمیں قرونِ وسطیٰ اور عہدِ حاضر کے حالات کے تقاضوں کے فرق میں ملتا ہے۔ درحقیقت قرونِ وسطیٰ میں، خواہ مسلم مشرق ہو یا عیسائی مغرب، مذہب کے علاوہ کوئی اور قومی رشتہ ہی نہ تھا۔ صحیح معنوں میں قوم پروری تو عہدِ حاضر کی پیداوار ہے اگرچہ اسلام کے ابتدائی دور میں بھی عربوں میں قومی شعور کی نشان دہی کی جا سکتی ہے۔ بنو تغلب اور دوسرے عرب عیسائی قبائل کے ساتھ مسلمانوں کا برتاؤ اس سے بالکل مختلف تھا جو غیر عرب عیسائیوں کے ساتھ تھا اور امتیازی برتاؤ کا باعث قومی اشتراک کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے۔

مزید براں عربوں کی قومی تحریک جمہوری، اجتماعی اور تعاونی ہے۔ اگرچہ اسلام نے نظامِ حکومت پر تفصیلی بحث نہیں کی ہے پھر بھی "وامرھم شوری بینھم" کی تصریح اور خلفائے راشدہ کے نظامِ حکومت کی روایات اسلام میں جمہوریت کا بین ثبوت ہیں۔ اسلام کی مالی قانون سازی اور عدالتی اصول بنیادی طور پر اجتماعی ہیں۔ اسلام میں تعاون کی مثالیں سیرتِ نبوی و خلفائے راشدہ کے صفحات پر بکھری ہوئی ہیں۔ ان سب حقائق کے پیشِ نظر یہ فیصلہ بالکل حقیقت پسندانہ ہوگا کہ اسلام اور عربوں کی قومی تحریک میں باہم کوئی تضاد نہیں ہے۔ علامہ رشید رضا کی یہی حقیقت پسندی تھی کہ انھوں نے ۱۹۳۳ء میں ایک انڈونیشی نامہ نگار کے اس استفسار کا کہ "قوم پروری کے متعلق اسلام کا نقطۂ نظر کیا ہے اور کیا وہ اتحاد اسلامی کی نفی کرتی ہے؟" یہ جواب دیا تھا:

"جہاں تک جدید قوم پروری کے نظریے کا تعلق ہے وہ ایک ملک کے باشندوں کے اتحاد کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے خواہ وہ مختلف المذاہب ہوں جو اپنے ملک کی مدافعت، اس کی

آزادی کی برقراری یا بازیابی اور اس کی خوش حالی کے لیے باہم تعاون کرتے ہیں۔ اس کے متعلق اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مسلمان اپنے زیرسایہ دوسرے مذاہب کے پیروؤں کی حفاظت کریں اور شریعت کے صحیح احکامات کے مطابق ان کے ساتھ برابری کا برتاؤ کریں۔ پھر کس طرح اسلام ملک کی حفاظت، اس کی آزادی کی برقراری یا بازیابی اور اس کی خوشحالی کی نگہداشت میں غیر مسلموں کے ساتھ مسلمانوں کے تعاون کو ناجائز قرار دے سکتا ہے۔ خلیفہ عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں تو صحابہ کرام نے ان ذمیوں کا جزیہ تک معاف کر دیا تھا جنھوں نے ان کے ساتھ جنگ میں شرکت کی تھی۔" (المنار، جلد ۳۳، ص ۱۹۲)

اس سلسلے میں اس بات کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ سید رشید رضا کے استاد شیخ محمد عبدہ کو مصر میں عرب قوم پروری کا بانی اور عرب قوم پروروں کا سردار تصور کیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ حلوان میں انھیں کے گھر پر مشہور مصری قومی رہنما سعد زغلول کی پرورش ہوئی۔ اگر مفتی محمد عبدہ عرب قوم پروری کو اسلام کے منافی پاتے تو ضرور اس کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے۔

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اگر اسلام عرب قوم پروری کے منافی نہیں ہے تو پھر دونوں میں باہم کیا نسبت ہے؟ اس کا صحیح طور پر تعین تو دشوار ہے۔ البتہ بڑی حد تک یہ نسبت عام و خاص یا کل و جزو کی کہی جاسکتی ہے اور اسی سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ عرب قوم پروری میں جس اتحاد عرب کی دعوت دی جاتی ہے وہ اتحاد اسلامی کے قطعاً مخالف نہیں ہے بلکہ اس کے لیے زینہ و پیش خیمہ ثابت ہو سکتا ہے۔ اس لیے کہ اگر مذہبی تعصب و غلو کے جذبات سے ہٹ کر حقیقت پسندی کے ساتھ دیکھا جائے تو عصر حاضر میں کسی مذہب کی، خواہ وہ اسلام ہو یا عیسائیت یا کوئی اور مذہب، وہ حیثیت باقی نہیں رہی ہے جو قرون وسطیٰ میں تھی۔ اس لیے عصر حاضر کے تقاضوں کو نظر انداز کر کے محض مذہب کی بنیاد پر اتحاد کی دعوت زیادہ سودمند نہ ہوگی۔ اگر ہم اسلام کی ابتدائی تاریخ پر نظر ڈالیں تو یہ حقیقت واضح ہو کر سامنے آجاتی ہے کہ جزیرہ نمائے عرب سے اسلام کے باہر آتے ہی اتحاد اسلامی کا شیرازہ رفتہ رفتہ بکھرنا شروع ہو گیا اور جغرافیائی، سیاسی اور سماجی عوامل اس پر اثر انداز ہونے شروع ہو گئے اور پھر جو کچھ انجام ہوا وہ ایک تاریخی حقیقت بن چکا ہے۔

درحقیقت اسلام اور عرب قوم پروری میں تضاد اس وقت پیدا ہوتا ہے جبکہ موخر الذکر ایک

سیاسی نظریے کے جائز حدود سے تجاوز کر کے ایک مذہبی عقیدے کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ موجودہ مسلم عرب مفکرین میں ایسے افراد کی کمی نہیں ہے جنھوں نے قوم پروری کو قوم پرستی کا روپ دے کر اسے اپنا دین و مذہب بنا لیا ہے اور اس کے لیے ان کے اندر وہی تعصب پیدا ہو گیا ہے جو مذہب کے ساتھ خاص سمجھا جاتا تھا۔ انھوں نے عرب قوم پرستی کو مذہب اور اتحاد عرب کو توحید کا درجہ دینے ہی پر اکتفا نہیں کی بلکہ انھیں مذہب و اہلِ مذہب کے استہزا میں بھی کوئی باک نہیں ہوا۔ میں اس وقت آپ کے سامنے ایسے ہی دو مسلمان عرب مفکرین کا نقطۂ نظر پیش کروں گا۔

ایک لبنانی قوم پرست علی ناصر الدین لکھتے ہیں :

"عرب قوم پرستوں کے نزدیک جو عرب قوم پرستی پر پختہ ایمان رکھتے ہیں وہ بجائے خود ایک دین ہے اس لیے کہ وہ اسلام و مسیحیت سے قبل عالم وجود میں آئی اور اس میں آسمانی مذاہب کی تمام خوبیاں اور بھلائیاں موجود ہیں اور وہ انھیں اخلاق و آداب کی داعی ہے جو آسمانی مذاہب کا شعار رہے ہیں۔" (قضیۃ العرب ص ۱۳۰)

مشہور مصری قوم پرست ادیب محمود تیمور لکھتے ہیں :

"اگر ہر زمانے میں ایک مقدس نبوت رہی ہے تو اس زمانے کی نبوت عرب قوم پرستی ہے اور اس نبوت کا پیغام عربوں کا اتحاد ہے جس سے وہ اپنی قوت کو جمع کریں اپنے محاذ کو مستحکم کریں اور عرب معاشرے کو ایسے رُخ پر لے چلیں جس پر سرخروئی و سرفرازی حاصل ہو۔ عرب مفکرین و ادبا پر فرض ہے کہ اپنے آپ کو اس سچی نبوت کا حواری ثابت کریں۔" (العالم العربی، ج ۱۲۱)

عرب قوم پروری کے انھیں نادان دوستوں نے اپنی انتہا پسندی میں عرب قوم پروری کو مذہب کا رنگ دے کر اسے اسلام کا مخالف و معاند بنانے کے اسباب فراہم کیے ہیں اور یہ صورت حال دونوں کی ترقی کی راہ میں حائل اور باہمی کشمکش کا باعث ہے۔ اس لیے ضرورت ہے کہ غلط فہمیوں کے اسباب دور کر کے اور اسلام و عرب قوم پروری کو ان کے جائز حدود میں رکھ کر دونوں کو قریب تر لانے کی امکانی کوشش کی جائے کہ اسی میں دونوں کی فلاح و بہبود کا راز مضمر ہے اور یہ حقیقت ہے کہ اسلام اور عربوں کا جو گہرا تعلق ہے وہ نہ اسلام کا کسی اور قوم سے

ہے اور نہ اہلِ عرب کا کسی اور مذہب سے۔

عرب قوم پروری اور اسلام کے درمیان موجودہ کشمکش اور غلط تعبیرات کی پیدا کردہ غلط فہمی دور کرنے کے لیے ضرورت ہے کہ:

(۱) عرب مفکرین اپنے ذہن کو مغرب سے درآمد کیے ہوئے افکار و خیالات سے پاک کرکے اور اپنے آپ کو مغربی دانشوروں کی فکری غلامی سے آزاد کرا کے اپنی فہم و دانست پر بھروسہ کریں اور آزادانہ طور پر اپنے حالات کا خود جائزہ لے کر اُن کی روشنی میں خود لائحہ عمل مرتب کریں، اس لیے کہ ایک عرب ہی اپنے ماحول کا صحیح جائزہ لے کر اپنی ضروریات کا بہتر ادراک کر سکتا ہے۔ مغربی ذہن، خواہ وہ کتنا ہی غیر جانبدار کیوں نہ ہو، مشرقی مزاج و ماحول سے عدم مناسبت اور نامکمل واقفیت کی بنا پر غلط فہمی کا شکار ہو سکتا ہے۔

(۲) اسلام کو تنگ نظری و فرقہ وارانہ تعصب سے ہٹ کر سمجھنے کی کوشش کی جانی چاہیے کہ اسلام ہی عربوں کی قومی تحریک کا سرچشمہ ہے۔ ہماری توجہ اسلام کے صرف جزئیات ہی پر مرکوز نہ ہونی چاہیے بلکہ اس کی اصل روح ہمارا مقصد و منتہا ہونا چاہیے۔ نیز ہمیں اسلام کا مطالعہ اس کے اصل ماخذ کی روشنی میں کرنا چاہیے تاکہ وہ ان خارجی اثرات اور غلط تعبیرات سے پاک و صاف ہو سکے جنھوں نے اس کی اصل روح ہی کو کھو دیا ہے۔

(۳) تاریخ کے جدید اصولوں پر عربوں کی تاریخ کی از سرِ نو تدوین کی جانی چاہیے تاکہ ہمارے ذہن ان تصورات سے آزاد ہو سکیں جو سازشی ذہنوں کی غلط نگاری کا نتیجہ ہیں جنھوں نے دانستہ طور پر اپنی عرب دشمنی میں اس کی اصل صورت کو مسخ کرکے اس کے زریں صفحات کو سیاہ و داغدار کر دیا ہے۔ اور اس طرح قومی بیداری اور ملکی فلاح و بہبود کی راہ میں حائل ہیں۔

جدید ترکی میں اسلام

ڈاکٹر اکمل ایوبی

ترکی یورپ اور ایشیا کا سنگم ہے۔ وہاں مغرب اور مشرق کی طوفانی لہریں ایک دوسرے کو مغلوب کرنے کی برابر کوشش کرتی رہیں لیکن اس کشمکش میں مشرق کی شکست ہوئی اور اٹھارہویں صدی سے ترکی میں مغربی تہذیب اور مغربی خیالات پھیلنے شروع ہو گئے۔ ترکی پر ان جمہوری اداروں کا جو یورپ میں مدتہائے دراز کی جنگ کے بعد رونما ہوئے تھے، کافی اثر پڑا اور ایک مختصر و محدود حلقہ ایسا پیدا ہو گیا جو یورپ کی عام بیداری، صنعت و حرفت کی ترقی، علم و فن کی برتری اور یورپی آداب و معاشرت کی بلندی سے متاثر ہو کر مغربی سائنس، مغربی عقلیت اور مغربی مادیت کا دلدادہ بن گیا۔ ان ترکوں کے قدیم رجحانات و رسوم پر جدید خیالات و احساسات اس طرح حاوی ہو گئے کہ وہ قدامت پرستی کے ساتھ ساتھ مذہبیت کے بھی مخالف بن گئے۔ ان کا یہ خیال بن گیا کہ "مذہب اور قدیم روایات تہذیب و تمدن کی ترقی کی راہ میں دو سب سے بڑے پتھر ہیں"

ترکی میں ایک بڑا حلقہ ایسا بھی موجود تھا جو کسی قسم کی تبدیلی نہیں چاہتا تھا اور مغربیت کا شدید مخالف تھا لیکن پہلی جنگ عظیم کے بعد جب ترکی چاروں طرف سے دشمنوں سے گھر گیا اور ترک قوم کی تباہی اور بربادی میں کوئی شک باقی نہ رہا [illegible] مصطفےٰ کمال نے اپنے

گرانقدر کارناموں سے ملک کو نیست و نابود ہو جانے سے بچا لیا اور وہ اتاترک یعنی "ترکوں کے بابائے قوم" سمجھے جانے لگے۔ لیکن چونکہ اتاترک خود مغربیت کے پرستار تھے اس وجہ سے ترکی میں ان ہی کے خیال کو بالادستی حاصل ہوگئی۔ اتاترک کی سیاسی اور قومی خدمات کی بنا پر ان کے ماننے والوں کی تعداد بڑھی اور ان کے حلقے کو اتنا فروغ حاصل ہوا کہ ملک کی باگ ڈور بھی اسی کے ہاتھ میں آگئی۔ انھوں نے یورپ کی طرح اپنے نسلی اوصاف و احساسات اور مذہبی روایات و خیالات میں مغربی اثرات سے متاثر ہو کر کردار ملّی کے حدود اور نصب العین قائم کیے اور انھیں جمہوری اور سرکاری ضابطوں کے تابع کر کے اپنی قوم کے سامنے امن و راحت کے راستے کھول دیے۔

اسلام سے اگر انسانی تعلقات اور اخلاقی اور سماجی اعمال کو الگ کر دیا جائے تو دین کے دائرے میں صرف عبد و معبود کا رشتہ رہ جاتا ہے جو افراد کا ذاتی معاملہ ہے۔ یہی مسلک اتاترک کا بن گیا تھا۔ وہ یہ کہتے تھے کہ "مذہب کا معاملہ رب العالمین کے ساتھ بندوں کے تعلق بندگی تک محدود رہے۔" انھوں نے سیاست اور مذہب کے بارے میں ترکی جمہوریہ کے سیکولر نظریے کی یہ توجیہ کی کہ مسلمانوں اور عیسائیوں پر جب تک سلاطینِ عثمانیہ فرماں روا رہے، انھوں نے اسلام کا اتباع کیا مگر ساتھ ہی ان دونوں عناصر میں توازن قائم رکھنے کی بھی کوشش کرتے رہے لیکن چونکہ وہ خود اہل السنۃ والجماعت تھے اور حنفی عقائد کو ہر معاملے میں مدنظر رکھتے تھے، اس لیے دوسرے مذہب والوں کا کیا ذکر ہے خود مسلمانوں کے دوسرے فرقوں کی دل جوئی میں بھی کامیاب نہ ہو سکے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرف مسلمانوں کے مختلف فرقوں میں باہمی کشمکش جاری رہی اور دوسری طرف مسلمانوں اور عیسائیوں میں فتنے اور تفرقے برپا ہوتے رہے۔ لہٰذا ملت کو اتحاد، استقلال اور ہم آہنگی کی راہ پر لگانے کے لیے دستورِ حکومت کو مذہبی عقیدے سے آزاد رکھنا لازمی ہے۔ اس اصول کو نافذ کرنے کے لیے قومی اسمبلی نے ۱۹۲۸ء میں دستور کی وہ دفعہ منسوخ کر دی جس کی رو سے حکومت کا مذہب "اسلام" تھا۔ جمہوریت کو مذہبی اختلافات سے محفوظ رکھنے کی غرض سے یہ بھی قرار پایا کہ "اسمبلی میں سیاسی، اخلاقی، معاشرتی، علمی اور قانون سازی کے مباحث میں عقیدے اور مذہب کو اصول کے طور پر پیش کرنا ممنوع ہوگا۔" اس کے علاوہ ترکی میں اسلامی

شریعت کو منسوخ کر کے سوئیٹزرلینڈ کا دیوانی، اٹلی کا فوجداری اور جرمنی کا تجارتی قانون نافذ کر دیا اور سماج کو مکمل سیکولر بنانے کی غرض سے تمام مذہبی مدارس بھی بند کر دیے اور ان کی بجائے سارے ملک میں سیکولر طرز کی مشترک تعلیم کی ابتدا کی۔ ان کے حکم سے عربی رسم الخط کے بجائے لاطینی رسم الخط اختیار کیا گیا اور ترکی زبان سے عربی و فارسی زبانوں کے الفاظ خارج کرنے کی مہم چلائی گئی۔ اس کے علاوہ اذان بھی عربی کی جگہ ترکی زبان میں دی جانے لگی[1]۔ اور مغربی لباس لازمی قرار دے دیا گیا۔ لیکن ساتھ ہی یہ اعلان بھی کر دیا گیا کہ "افراد کو عقاید کی آزادی رہے گی۔ وہ جو دین چاہیں اختیار کریں۔" عبادت کے سلسلے میں ایک قانون یہ بھی بنایا گیا کہ "صرف مساجد یا عبادت گاہوں میں یا مکانات کے اندر فرائض عبادت ادا کیے جائیں، کھلے میدان میں یا شاہراہِ عام پر ادائے نماز اور عبادت ممنوع ہے۔"

یورپ کو سیاست سے مذہب کو جدا کرنے میں کئی صدیاں لگی تھیں اور بڑے بڑے انقلابات کے بعد یہ مقصد حاصل ہو سکا تھا لیکن ترکی میں اتاترک کی مقبولیت اور قوت کی وجہ سے صدیوں کا نظام صرف چند سال میں بدل گیا۔ اس سلسلے میں اتاترک کو طرح طرح کی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا۔ راسخ العقیدہ ترکوں نے سخت مخالفت کی اور اسی بنا پر کردوں نے متعدد بغاوتیں کیں بلکہ اتاترک کے قتل کی سازش بھی کی۔ پھر بھی اس کام میں اتنی زیادہ دشواریاں پیش نہیں آئیں جن کی توقع کی جا سکتی تھی۔ اتاترک کا خاص مقصد ترکی سماج کو سیکولر بنانا تھا۔ وہ سیاست کو مذہب سے الگ کرنا چاہتے تھے۔ ان کے اقدامات کا ترکوں کی خارجی زندگی پر یہ اثر ضرور پڑا کہ بڑے بڑے شہروں میں وہ اسلامی فضا قائم نہ رہی جو ترکی کی خصوصیت تھی لیکن ترکوں نے اسلام کو کبھی نہیں چھوڑا۔ ان کی محبت مذہب اسلام سے بدستور باقی تھی اور دیہاتی علاقوں کے باشندے اسلام کے نام پر اپنی جانیں تک قربان کرنے کو تیار رہتے۔ حکومت نے بھی ان کی مذہبی زندگی میں زیادہ مداخلت نہیں کی البتہ اذان عربی کے بجائے ترکی زبان میں ہونے لگی تھی۔

اتاترک کے بعد مخالف سیاسی جماعتوں نے حکومت کی مذہبی پالیسی پر نکتہ چینی شروع کی۔ ان کا مقصد ترکی جمہوریہ کے ان کسانوں کا ووٹ حاصل کرنا تھا جو دیہاتوں میں رہتے ہیں اور جن کی

1. Tanri Uludur, Tektir.

تعداد آج بھی ملک کی کل آبادی کا ۵ ، فی صد ہے۔ خود یہ سیاسی حضرات نہ تو پکّے مسلمان تھے اور نہ اسلامی حکومت قائم کرنا چاہتے تھے۔ لیکن ان کے پروپیگنڈے کی وجہ سے لوگوں میں مذہبی جوش پیدا ہوا اور ان کے دینی ولولے کو تقویت پہنچی۔ اب شہری سیاستدانوں کو بھی جن کی سیاست صرف استنبول، انقرہ، اِزمیر، ادانہ اور بورسہ جیسے شہروں تک محدود تھی، فکر پیدا ہوئی اور اتاترک کے ہمخیال اور ان کے جانشین عصمت اینونو کے دورِ صدارت میں قومی اسمبلی نے دسمبر ۱۹۴۶ء میں پہلی مرتبہ سرکار کی مذہبی پالیسی پر بحث کی۔ اس اجلاس میں بعض ممبروں نے یہ خیال بھی ظاہر کیا کہ چونکہ حکومت مذہبی جذبے کی حمایت نہیں کر رہی ہے اور بچوں کو مذہبی تعلیم سے محروم رکھا جا رہا ہے۔ اس لیے ملک میں "اشتراکیت" کو فروغ حاصل ہونے کا خطرہ ہے۔ اتاترک کی طرح عصمت اینونو بھی انقلابی، غیر مذہبی، قومی اور جمہوری طرز کی حکومت کے قائل تھے۔ انھوں نے اصولی طور پر حکومت کو مذہبی امور سے الگ رکھنا ہی مناسب خیال کیا لیکن حالات کی نزاکت کو محسوس کرتے ہوئے اس کی اجازت دے دی کہ ابتدائی مدارس[1] کے بچے اپنے والدین کی استدعا پر دینی تعلیم حاصل کر سکتے ہیں جو حکومت کی زیر نگرانی لاطینی رسم الخط میں دی جائے گی۔ اسی دور میں ترکی زبان میں اسلامی انسائیکلوپیڈیا[2] کی اشاعت بھی شروع کی گئی اور عربی و فارسی ادب سے بے نیازی بھی کچھ کم ہو گئی۔ لیکن صرف اتنی تبدیلی سے عوام مطمئن نہ ہو سکے۔ مخالف سیاسی جماعتوں نے ترکوں میں اسلامی جذبے کو پیدا کر دیا تھا اور عوام مذہبی معاملات میں سرکاری امداد کا مطالبہ کرنے لگے تھے۔ عصمت اینونو کی جماعت[3] اس کے لیے تیار نہ تھی۔ چنانچہ سنہ ۱۹۵۰ء کے عام انتخابات میں اس جماعت کی حکومت ختم ہو گئی اور ان کی جگہ ایک نئی سیاسی جماعت[4] برسر اقتدار آ گئی۔ اس جماعت نے حکومت کی باگ اپنے ہاتھوں میں لینے کے بعد ترکی قوم کو کچھ مذہبی آزادی دے دی اور وہ بندشیں بھی ڈھیلی کر دیں جو اتاترک کے زمانے میں عائد کی گئی تھیں۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے ابتدائی مدارس

---

1. İlk Okul.
2. İslam Ansiklopedisi.
3. Halk Firkasī (Partisī).
4. Demokrat Firkasī (Partisī).

میں مذہبی تعلیم کے مسئلے پر غور کیا گیا۔ اتاترک نے ۱۹۲۳ء میں مذہبی تعلیم بند کر دی تھی مگر عصمت اینونو نے مئی ۱۹۴۰ء سے اسے اختیاری مضمون کی شکل میں پھر جاری کر دیا تھا۔ اس نئی سیاسی جماعت نے عوام کے احتجاج سے مجبور ہو کر دینی تعلیم کو ابتدائی نصاب تعلیم کا ایک لازمی جزو بنا دیا مگر اس شرط کے ساتھ کہ والدین کی استدعا پر بچے اس سے مستثنیٰ ہو سکتے ہیں۔ ثانوی مدارس[1] کے نصاب میں بھی مذہبی تعلیم کو بطور اختیاری مضمون شامل کر دیا گیا۔ اس کے علاوہ خاص قرآن کی تعلیم کے لیے حکومت کی طرف سے شہروں، قصبوں اور گاؤوں میں مکاتیب قائم کیے گئے۔ حکومت نے عربی زبان میں اذان دینے کی اجازت دے دی۔ درویشوں کی خانقاہیں جنھیں حکماً بند کر دیا گیا تھا، کھل گئیں اور حکومت کی طرف سے خستہ حال مسجدوں کی مرمت اور نئی مسجدوں کی تعمیر کا کام بھی شروع کر دیا گیا۔

اتاترک کے پندرہ سالہ دورِ حکومت میں درویشوں کے حلقوں اور خانقاہوں کو بند کرنے کے علاوہ تمام اوقاف بحقِ سرکار ضبط ہو گئے تھے، شیخ الاسلام کا دفتر توڑ دیا گیا تھا اور اس کے منصرم کو ایک معمولی وزیر کی حیثیت سے مجلسِ وزرا میں شامل کر لیا گیا تھا مگر یہ عہدہ بھی زیادہ عرصے تک برقرار نہ رہ سکا۔ خلافت کے خاتمے کے بعد محکمۂ امورِ مذہبی[2] قائم کر کے وزیرِ اعظم کی نگرانی میں دے دیا گیا۔ اس طرح تمام مذہبی امور وزارتِ تعلیم[3]، محکمۂ اوقاف[4] اور محکمۂ امورِ مذہبی میں تقسیم ہو گئے اور تمام پرانے اوقاف محکمۂ اوقاف کو منتقل کر دیئے گئے جو ایک خاص قسم کے سرکاری بینک کے مشورے اور مدد سے کام کرنے لگا تھا۔ آج کل بھی مساجد کے ملازمین اور اوقاف کے کارکنوں کے وظایف اور مشاہرے بھی اسی بنک سے دیئے جاتے ہیں۔ محکمۂ امورِ مذہبی تمام دینی رسومات کی ادائیگی کا ذمہ دار ہے۔ یہ تمام عبادت گاہوں کے ہر قسم کے اخراجات کی نگرانی کرتا ہے۔ اس محکمے کا ایک شعبہ برائے ترجمہ و نشر و اشاعت بھی ہے جس میں عربی اور دوسری زبانوں کی دینی کتابوں کا ترجمہ ترکی زبان میں کر کے شائع کیا جاتا ہے۔ منصوبہ

1. Orta Okul.
2. Diyanet Isleri Reisliği.
3. Maarif Vekilliği
4. Evkaf Idaresi.

یہ ہے کہ تمام اسلامی تصانیف کا ترجمہ ترکی زبان میں شائع کر دیا جائے۔ یہ شعبہ خود ترکوں کی تصنیف کی ہوئی مذہبی کتابیں بھی شائع کرتا ہے؛ اس کی بعض کتابوں کی مانگ بہت زیادہ ہے) جس کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ اس شعبے کی شائع کردہ احمد حمدی اکسکی کی "اسلام دینی" نامی کتاب کے اب تک ۵۰ ہزار سے بھی زیادہ نسخے لوگوں تک پہنچ چکے ہیں۔

محکمۂ امور مذہبی ہی کی نگرانی میں اماموں، مفتیوں، عالموں اور متفرق ملازمین کا تقرر اور علحدگی ہوتی ہے۔ آج کل ترکی میں سب امام اور خطیب حکومت کے سند یافتہ ہیں اور تقریباً سب کو حکومت ہی سے تنخواہ ملتی ہے۔ چونکہ حکومت ملک کی ہر مسجد میں اپنے ہی سند یافتہ افراد کو رکھنا چاہتی ہے اور ان کی تعداد ضرورت سے بہت کم ہے اس لیے خود حکومت جمہوریہ نے ان کی تعلیم اور تربیت کے لیے ۱۹۵۱ء سے ایک خاص قسم کے نئے ادارے[1] قائم کیے ہیں جو وزارت تعلیم کی زیر نگرانی امامت و خطابت کی تعلیم دے رہے ہیں۔ ابتدا میں ایسے مدارس کل سات شہروں میں قائم کیے گئے تھے لیکن عوامی ضرورت کے پیش نظر ان کی تعداد میں اضافہ کیا گیا اور اب ترکی کے تقریباً سولہ بڑے شہروں میں یہ ادارے موجود ہیں۔ ان کی مدتِ تعلیم چار سال ہے اور مذہبی علوم کے ساتھ ساتھ دنیوی علوم کی تعلیم بھی نصاب میں داخل ہے۔ ان مدرسوں کے طالب علموں کو قرآن مجید، عربی زبان، فرائض و عقاید، تفسیر اور اصولِ تفسیر، علم الکلام، فقہ اور اصولِ فقہ، سیرۃ النبی، اخلاق، منطق، حدیث اور اصولِ حدیث کے علاوہ ترکی زبان و ادب، خوش خطی، تاریخ و جغرافیہ، ترکی فنون لطیفہ، عمرانیات، نفسیات، علم ریاضی، علم کیمیا، علم طبیعیات، علم نباتات و حیوانات، ڈرائنگ، انگریزی، جرمن اور فرانسیسی زبانوں کے ساتھ ساتھ موسیقی کی بھی تعلیم دی جاتی ہے۔ ۱۹۵۵ء سے اس چار سالہ کورس کے علاوہ ایک اور درجہ کھولا گیا ہے جس میں اسی طرز کی تعلیم کچھ اور اعلیٰ پیمانے پر دی جاتی ہے۔ اس درجے میں صرف ان ہی لوگوں کو داخلہ مل سکتا ہے جو چار سالہ کورس کی سند پا چکے ہیں۔ اس درجے کی مدت تعلیم تین سال کی ہے اور علوم دین اور علوم دنیوی دونوں نصاب میں داخل ہیں۔ ان مدارس سے فارغ التحصیل طلبہ کے لیے کام کا وسیع میدان ہے۔ وہ اسلامی میوزیم میں ملازم ہو سکتے ہیں،

1. Imam Hatip Okul.

وزارتِ امورِ مذہبی میں کام کر سکتے ہیں۔ اسکولوں میں مذہبی تعلیم کے مدرس بن سکتے ہیں اور چونکہ امامت کے فرائض ان کے سوا کسی کو انجام دینے کی اجازت نہیں ہے اس لیے ان سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ ترکی جمہوریہ کے چالیس ہزار سے بھی زیادہ گانوؤں، قصبوں اور شہروں کی ویران مساجد کو حکومت کے تنخواہ دار اماموں کی حیثیت سے آباد کریں گے۔ ان درسگاہوں کے فارغ التحصیل طلبہ کی اعلیٰ تعلیم کے لیے انقرہ یونیورسٹی میں ایک دینیات کی فکلٹی[1] بھی ۱۹۴۹ء میں قائم کر دی گئی ہے جہاں چار سال کی محنت کے بعد ان کو یونیورسٹی سے دینیات کی اعلیٰ سند مل جاتی ہے اور مزید دو سال کی محنت کے بعد اعلیٰ ترین سند یعنی پی ایچ ڈی کی ڈگری مل سکتی ہے۔ اس فکلٹی میں راقم کو ۱۹۶۵ء میں توسیعی لکچر دینے کا اتفاق ہوا ہے۔ اس کا نصاب دینی اور دنیوی علوم پر مشتمل ہے۔ اس کی عمارت اور اس کا نظام تربیت بھی جدید طرز کا ہے۔ ۱۹۵۲ء سے اس کا ایک سہ ماہی جریدہ[2] شائع ہو رہا ہے جو اسلام اور اسلامی تہذیب کے بارے میں تحقیقی اور تنقیدی مضامین شائع کرنے کے علاوہ سائنس کی ترجمانی بھی کرتا ہے۔

۱۹۲۴ء میں استنبول یونیورسٹی میں بھی ایک دینیات کی فکلٹی قائم کی گئی تھی لیکن اس کا نصابِ تعلیم عہدِ جدید کے اصل تقاضوں اور بنیادی ضرورتوں کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا تھا چنانچہ طلبہ کی تعداد برابر کم ہوتی گئی۔ یہاں تک کہ ۱۹۳۲ء میں صرف دس طالب علم رہ گئے جبکہ ۱۹۲۷ء میں طلبہ کی تعداد ۲۰۷ تھی۔ چنانچہ ۱۹۳۲ء میں جب استنبول یونیورسٹی کی از سرِ نو تنظیم کی گئی تو اس فکلٹی کو ختم کر دیا گیا۔ بائیس سال بعد ۱۹۵۴ء میں ایک نیا ادارہ علوم اسلامیہ[3] پھر سے قائم کر دیا گیا ہے۔ اسی ادارے میں ہمارے ڈاکٹر محمد حمید اللہ بھی پروفیسر ہیں جو سال میں تین ماہ کے لیے پیرس سے آجاتے ہیں۔ اس ادارے میں تعلیم نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ ایک تحقیقی ادارہ ہے جو علمی، ادبی اور دینی امور پر تحقیقات کا کام انجام دیتا ہے۔ البتہ سال کے کچھ مہینوں میں ہفتے میں دو دن اسلامیات پر سیمینار ہوتا ہے جس میں مختلف فکلٹیوں کے اساتذہ اور طلبہ شرکت

---

1. İlhaiyat Fakültesi.
2. İlahiyat Fakültesi Dergisi.
3. Islam Arastirmalare Enstitusu.

کرتے ہیں۔ اس اسلامی ادارے کا ایک سہ ماہی رسالہ[1] بھی اس کے موجودہ صدر اور ترکی کے مایۂ ناز اسکالر پروفیسر ڈاکٹر احمد ذکی ولیدی طوغان کے زیرِ ادارت شائع ہو رہا ہے جو ترکوں کے تحقیقی و تنقیدی شعور کو ظاہر کرتا ہے۔ اس رسالے میں ڈاکٹر محمد حمید اللہ، ڈاکٹر یوسف الدین اور راقم کے مقالے شائع ہو چکے ہیں اور راقم کو اس ادارے میں ۱۹۶۵ء میں توسیعی لکچر دینے کا بھی شرف حاصل ہوا ہے۔ استنبول میں ایک اور اسلامی ادارہ[2] ۱۹۵۸ء میں قائم کیا گیا ہے جہاں اسلامیات کی اعلیٰ تعلیم کا انتظام ہے اور اسی طرح کا ایک ادارہ قونیہ میں بھی قائم ہوا ہے۔ ان کے علاوہ خاص قرآن کی تعلیم کے لیے حکومت نے جگہ جگہ سیکڑوں مکاتب قائم کیے ہیں۔ پھر چند کالج ایسے بھی ہیں جو دینیات کی تعلیم کے لیے ترک قوم نے بغیر سرکاری امداد کے خود قائم کیے ہیں اور انھیں خود چلا رہے ہیں۔

ان اصلاحی اقدامات کی وجہ سے ترکی میں مذہبی لٹریچر کی اشاعت کی رفتار تیز ہو گئی ہے ترکی زبان میں فقہ اور دیگر دینی علوم پر تحقیقی کتابیں تیار ہونے لگی ہیں۔ غیر سرکاری طور پر اسلامی علوم سے متعلق چھوٹی بڑی کتابوں کے علاوہ متعدد غیر سرکاری دینی رسالے بھی شائع ہوتے ہیں اور ملک میں مقبول ہیں۔ ان رسالوں میں اسلام، سبیل الرشاد[3]، مسلمان سیسی[4] اور دین یولو[5] بہت مقبول اور کثیر الاشاعت ہیں اور لطف یہ ہے کہ ان رسالوں کے ایڈیٹر قدیم طرز کے علما نہیں ہیں بلکہ وہ جدید تعلیم یافتہ نوجوان ترک ہیں جن کی معاشرت مغربی طرز کی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ترکی میں اسلام از سرِ نو زندہ ہو رہا ہے۔ مسجدیں آباد ہیں۔ خاص طور پر رمضان میں روزانہ ہر مسجد میں چراغاں ہوتا ہے اور تراویح پڑھی جاتی ہے۔ عید الفطر[6] اور عید الضحیٰ[7] کے تہوار بڑی دھوم سے منائے جاتے ہیں۔ نمازی اتنے ہوتے ہیں کہ مسجد میں جگہ

---

1. Islam Araştirmalari Enstitüsü Dergisi.
2. Islam Yuksek Enstitüsü.
3. Sebilürreşad.
4. Musulman Sesi.
5. Din Yolu.
6. Seker Bayrami.
7. Kurban Bayrami.

نہیں ملتی ہے اور سڑکوں تک پر صفیں قائم ہوتی ہیں۔ میرے اندازے کے مطابق استنبول کی سب سے بڑی مسجد سلیمانیہ میں تیس چالیس ہزار آدمی بآسانی آسکتے ہیں۔ لیکن میں نے ۱۹۶۵ء میں عید کے موقع پر خود دیکھا ہے کہ یہ مسجد پوری بھر گئی تھی اور مسجد کے باہر سڑکوں پر نمازیوں نے باقاعدہ صفیں بنا کر نماز پڑھی تھی۔ مذہبی معاملات کے محکمۂ امور مذہبی، محکمۂ اوقاف اور وزارتِ تعلیم کے مابین تقسیم ہو جانے سے دشواریاں پیدا ہوتی ہیں، پھر بھی کام چل ہی جاتا ہے۔ ترک قوم کے مذہبی جوش نے اربابِ حکومت کو یہ سوچنے پر مجبور کر دیا ہے کہ ترکی کی سیکولر جمہوری اور ترقی پسند سوسائٹی کو کس طرح اسلامی تعلیمات سے ہم آہنگ کیا جائے۔ اہلِ فکر کا خیال ہے کہ نظامِ تعلیم کی اصلاح کے ذریعے یہ مقصد حاصل ہو سکتا ہے۔

عہدِ نبوی میں تعلیم

(۲)

ڈاکٹر محمود الحسن

جب آنحضرتؐ نے پیامِ الٰہی کا اعلان کیا اور اس کی اشاعت کا کام شروع کیا اس وقت عربوں کی جو تعلیمی حالت تھی، اُس کا خاکہ پچھلے اوراق میں پیش کیا جا چکا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان میں لکھنے پڑھنے کا رواج محدود پیمانے پر موجود تھا۔ عربی زبان کے علاوہ، معمولی حساب، ایام عرب، شعر و ادب، انساب، طب اور ہیئت و نجوم کی مبادیات، پیراکی اور تیر اندازی کی تعلیم و تربیت دی جاتی تھی۔ جو شخص ان تمام علوم و فنون کی تعلیم حاصل کر لیتا، اسے اہلِ عرب "کملہ" کہتے تھے۔

اس پس منظر کو ذہن میں رکھ کر اب ہمیں آگے بڑھنا ہے اور یہ دیکھنا ہے کہ اسلام اور اس کے داعی نے عرب میں جو مذہبی، سیاسی اور معاشرتی انقلاب پیدا کیا اس نے عربوں کی تعلیمی حالت پر کیا اثر ڈالا اور تعلیم کو کس سمت موڑا۔ اس بات کا جائزہ نہ صرف اس نقطۂ نظر سے ضروری ہے کہ اسلام کے نزدیک علم و حکمت کی کیا اہمیت ہے اور اس نے کس حد تک ایک فعال قوت کی حیثیت سے صدرِ اسلام میں علم کی ترقی و اشاعت میں حصہ لیا بلکہ اس لیے بھی ضروری ہے کہ ہمیں اس رابطے کا علم ہو جائے جو جاہلی دور کو اسلامی دور سے جوڑتا اور ساتھ ہی دونوں کے مابین خطِ امتیاز بھی کھینچتا ہے۔ یہ مسائل ایسے ہیں جن پر مدلل علمی بحث کی ضرورت ہے تاکہ ہمارے سامنے

واضح شکل میں اسلام کا وہ کارنامہ آسکے جو اس نے تعلیمی میدان میں ابتدائی عہد میں انجام دیا تھا۔
جہاں تک اسلام کے مزاج کا تعلق ہے اس کی تعلیمات میں علم اور تحصیلِ علم پر بہت زور دیا گیا ہے۔
اس کی تعلیم کا پہلا سبق ہی جو آنحضرتؐ کے ذریعے نوعِ انسانی کو دیا گیا یہ تھا کہ تم پڑھو خدا کے
نام سے! قرآن نے یوں تو اکثر موقعوں پر علم وحکمت کے حصول پر زور دیا ہے اور عقل وفکر سے
کام لینے پر ابھارا ہے لیکن کئی جگہ یہ بات صراحت سے کہی گئی ہے۔ مثلاً یرفع اللہ الذین
آمنوا منکم والذین اتوا العلم درجات واللہ بما تعملون خبیر[2]۔ ایک اور جگہ آیا
ہے۔ "قل ھل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون[3]۔ ان آیتوں سے علم اور
اہلِ علم کی عظمت اسلام کی نظر میں ظاہر ہوتی ہے

علم کے حصول کا ایک اہم ذریعہ تعلیم ہے جو ہماری ذہنی صلاحیتوں کو مرتب شکل میں اس
طرح نشوونما دیتی ہے کہ ہم حقائق اشیاء کو صحیح طور پر سمجھنے کے قابل ہوسکیں۔ قرآنِ کریم نے جگہ جگہ
اشیائے کائنات اور مظاہرِ فطرت پر غور کرنے کی جو تاکید کی ہے تعلیم اسی غور وفکر کا منضبط طریقہ
ہے۔ غور وفکر کرنے اور اس کے ذریعے اسرارِ کائنات اور نفسِ انسانی کی پیچیدگیوں کو سمجھنے
کا مقصد ظاہر ہے اسی وقت باحسن وجوہ حاصل ہوسکتا ہے جب علم اور تحصیلِ علم کے کاموں میں
پوری دلچسپی سے حصہ لیا جائے۔ چنانچہ زیورِ علم سے آراستہ انسانوں کی قرآن میں بار بار تعریف کی
گئی ہے۔ "اللہ ایمان لانے والوں اور جنھیں علم عطا کیا گیا ہے ان کے مرتبے اونچے کرے گا
اور تم جو بھی کرتے ہو وہ اس سے واقف ہے۔" ایک اور جگہ قرآن کریم نے بڑی صراحت سے
صاحبِ علم کے عالی مرتبہ ہونے پر زور دیا ہے۔ "کیا عالم وجاہل برابر ہوں گے ایسا ہرگز نہیں
ہوسکتا۔" اس میں اور اس طرح کی کئی آیات میں جن کے اندر صراحت سے علم اور حاملینِ علم
کی فضیلت بیان کی گئی ہے۔ ان آیات کی روشنی میں اگر یہ رائے قائم کی جائے تو بالکل صحیح ہوگی
کہ قرآن نے علم وتحصیلِ علم پر جس قدر زور دیا ہے، وہ تعلیماتِ اسلام کی ایک اہم ترین خصوصیت
ہے۔ نیز یہ بات بھی بلاخوفِ تردید کہی جاسکتی ہے کہ اس معاملے میں قرآن کا رویہ سارے انسانوں
کے لیے مشعلِ ہدایت ہے۔

اب یہ سوال ہے کہ جس بزرگ پر یہ قرآن نازل ہوا تھا اور جو اس کے مفہوم کا حقیقی محرم تھا اس کا

نقطۂ نظر علم و تعلیم کے بارے میں کیا تھا۔ آنحضرت نے جو قرآن کے مزاج آشنا تھے علم کو کسی خاص دائرے میں محدود نہیں کیا۔ جو لوگ علم کو قطعی طور پر علوم دینیہ تک محدود کر دیتے ہیں وہ مذہب اسلام کے مجموعی مزاج اور آنحضرت کو نہیں سمجھے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ آنحضرت نے کبھی کبھی علم کو علوم دین کے محدود معنی میں استعمال کیا ہے۔ مگر اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ آپ کے نزدیک اولین مقام علوم دین کا ہے۔ آپ ایک مخصوص مشن یعنی مقصدِ حیات کے مبلغ تھے۔ دین اسلام کی تعلیم اور اس کی اشاعت آپ کی ساری ذہنی و عملی سرگرمیوں کا بنیادی محرک تھا۔ ظاہر ہے اس عظیم الشان کام کی انجام دہی صرف عملی تبلیغ سے ناممکن تھی اور اس کے لیے وہ تمام ذہنی وسائل استعمال کرنے کی ضرورت تھی جو عرب معاشرے میں موجود تھے۔ چنانچہ آپ نے اپنے عہد کی مروجہ تعلیم کی ہمت افزائی کی اور اس کی رفتار میں غیر معمولی تیزی پیدا کر دی۔

آنحضرتؐ کا جو مثبت رویہ غیر مذہبی مضامین کی تعلیم کے بارے میں تھا وہ اسلام کی علم دوستی کا کافی ثبوت ہے۔ اسی کی برکت تھی جو بعد کی صدیوں میں فلسفہ، حکمت اور دیگر علوم طبیعی کے میدانوں میں شاندار کارناموں کی صورت میں ظاہر ہوئی۔ ایک حدیث میں جو متعدد اسناد سے مروی ہے، تحصیلِ علم کو ہر مسلمان پر فرض قرار دیا گیا ہے۔[۴] ایک اور موقع پر آپ نے فرمایا "جو شخص حصولِ علم کے لیے قطعِ مسافت کرے گا اللہ جنت کا راستہ اس پر آسان کر دے گا۔[۵]" علم اسلام کی زندگی اور ایمان کا ستون ہے جس نے کسی کو تعلیم دی اللہ اس کو پورا اجر دے گا اور جس نے علم سیکھا اور اس پر عمل کیا تو اللہ اسے مزید علم عطا کرے گا۔[۶] ابن عباس سے مروی ہے "قیامت کے دن اس انسان کو سب سے زیادہ حسرت اس بات کی ہوگی کہ تحصیل علم پر قدرت کے باوجود اس نے علم کیوں نہیں حاصل کیا۔" چونکہ یہاں علم پر الف لام داخل ہے اس لیے بہت سے لوگ اسے اسم معرفہ مان کر صرف خاص علم یعنی علم دین مراد لیتے ہیں۔[۷] لیکن جیسا کہ میں نے عرض کیا قرآن کی تعلیم اور آنحضرت کے مزاج کو مجموعی طور پر دیکھا جائے اور پھر مسلمانوں نے جو علمی ورثہ اپنے پیچھے چھوڑا ہے اس کو پیش نظر رکھا جائے تو ہمیں اس خیال سے اتفاق کرنے کی کوئی وجہ نہیں نظر آتی اس کے برخلاف اگر ہم العلم کو اسم جنس قرار دیں تو یہ تعبیر اس وسعت اور ہمہ گیری سے ہم آہنگ ہے جو اسلام اور اس کے نتیجے کے نظام فکر میں پائی جاتی تھی۔

اس کی اور بہت سی مثالیں موجود ہیں کہ آنحضرتؐ نے اپنی اُمت کو تحصیل علم پر اُبھارا اس کی دل کھول کر حوصلہ افزائی کی ہے۔ ابو ہریرہ کہتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے فرمایا "میری امت کے نیک لوگ علماء ہوں گے اور علماء میں بھی جو بہتر ہوگا وہ رحمدل ہوگا۔ یاد رہے اللہ تعالیٰ عالم کا ایک گناہ معاف کرنے سے پہلے جاہل کے چالیس گناہ معاف کرے گا۔ یہ بھی یاد رہے کہ رحمدل عالم قیامت کے دن اس طرح پیش ہوگا کہ اپنے نور کی روشنی میں جو مشرق و مغرب تک پھیلی ہوگی چلے گا جیسے کہ ایک روشن ستارا چلتا ہے[9]۔" ابن عمر کہتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے فرمایا "علم حاصل کرو اور علم کے لیے وقار و سنجیدگی بھی پیدا کرو اور جن لوگوں سے علم سیکھتے ہو ان سے تواضع و انکسار کے ساتھ پیش آؤ[10]۔" عبداللہ بن عمر بن العاص کی ایک حدیث میں آنحضرتؐ فرماتے ہیں: "تھوڑا علم بھی کثرت عبادت سے بہتر ہے[11]۔" آپ نے ایک حدیث میں جو ابو سعید خذری سے مروی ہے فرمایا: "عابد کے مقابلے میں عالم کا مرتبہ اسی قدر بلند ہے جتنا میرا مرتبہ اپنی امت میں[12]۔" ابن عمر کی روایت ہے "علماء کی روشنائی اور شہداء کا خون دونوں وزن کیا گیا تو روشنائی کا وزن زیادہ ہوگیا[13]۔" یہ ساری احادیث براہ راست یا بالواسطہ تحصیل علم کا شوق دلاتی ہیں اور لوگوں کے دلوں میں اہل علم کی قدر و منزلت پیدا کرتی ہیں۔

علم کی فضیلت بیان کرنے کے ساتھ ساتھ اشاعت علم پر بھی آپ نے کافی زور دیا ہے۔ عبداللہ بن عمرو بن العاص روایت کرتے ہیں۔ ایک بار رسول اللہ اپنی مسجد میں دو مجلسوں کے پاس سے گذرے۔ ایک میں لوگ عبادت میں مصروف تھے اور دعا مانگ رہے تھے۔ دوسری مجلس میں فقہ کا درس ہو رہا تھا۔ ان دونوں مجلسوں کو دیکھ کر آپ نے فرمایا' دونوں اچھا کام کر رہے ہیں مگر ایک مجلس دوسری مجلس سے بہتر ہے۔ ایک جماعت خدا سے کسی چیز کی التجا کر رہی ہیں۔ اگر خدا چاہے تو دے ورنہ محروم رکھے مگر اس دوسری جماعت کے لوگ علم حاصل کرتے ہیں اور جاہل کو سکھاتے بھی ہیں اور میں تو معلم کی شان سے مبعوث ہوا ہوں۔ پھر آنحضرتؐ ان ہی لوگوں کے ساتھ بیٹھ گئے[14]۔ حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا۔ "اس شخص کی مثال جو خود تعلیم حاصل کرتا ہے اور پھر لوگوں کو اس کی تعلیم نہیں دیتا ایسے انسان کی سی ہے جس کو خدا نے دولت عطا کی مگر اسے وہ خرچ نہیں کرتا[15]۔" حسن سے مروی ہے کہ "علم کی اشاعت صدقے سے

افضل ہے۔[17] اسی قبیل کی اور کئی احادیث تلاش کرنے سے مل جائیں گی جن میں اشاعت علم کی طرف خصوصی توجہ دینے پر زور دیا گیا ہے۔ ان تعلیمات کا عربوں پر یہ اثر پڑا کہ علم کی روشنی ملک کے دور دراز تاریک گوشوں تک پھیل گئی۔

علم کی اشاعت کا ایک بنیادی ذریعہ یہ تھا کہ جو علوم اب تک لوگوں کے سینوں میں محفوظ چلے آرہے تھے انھیں صفحۂ قرطاس پر منتقل کر دیا جائے۔ نیز قرآن جو عام طور پر صحابہ کے دماغوں میں حفظ کے ذریعے محفوظ تھا اور آنحضرتؐ کے اقوال و اعمال جن کے مخاطب آپ کے صحابہ تھے ان سب کو تحریری شکل میں محفوظ کر دینے کا بندوبست کیا جائے۔ یہ بڑا اہم تعلیمی کام تھا اور خصوصاً لکھنے کے فن کو عام کرنے کی طرف آنحضرت نے خاص توجہ دی۔ انس بن مالک کہتے ہیں۔ آپ نے فرمایا علم کو کتاب میں محفوظ کر دو۔[17] حضرت انسؓ ہی ایک اور حدیث نقل کرتے ہیں علماء کے انتقال سے پہلے علم کو تحریری شکل میں لے آؤ۔[18] آنحضرتؐ نے ایک اور موقع پر فرمایا۔ "علم کو قید کر لو۔" پوچھا گیا، اس کا کیا مطلب ہے؟ آپ نے فرمایا اس کا مطلب تحریری شکل میں لانا ہے۔[19] اسی مفہوم کی ایک اور حدیث عبداللہ بن عمر سے بھی مروی ہے۔[20] انھیں کی ایک اور حدیث اس مضمون کی ہے۔ "میں جو بات بھی آنحضرتؐ سے سنتا اسے لکھ لیتا کہ یاد کر لوں گا۔ جب میرے اس معمول کا علم اہلِ قریش کو ہوا تو انھوں نے کہا: کیا تم آنحضرتؐ سے جو بھی سنتے ہو لکھ لیتے ہو حالانکہ رسول کی حیثیت ایک انسان کی ہے جو کبھی خفا ہوتا ہے اور کبھی خوش۔ میں نے اس بات کا ذکر آنحضرت سے کیا تو آپ نے انگلی سے اپنے دہنِ مبارک کی طرف اشارہ کر کے فرمایا۔ ضرور لکھ ڈالو۔ خدا کی قسم اس سے جو نکلتا ہے حق ہی نکلتا ہے۔[21] آنحضرت کے ان ارشادات کا بڑا اثر ہوا اور لوگوں میں پڑھنے لکھنے کا وسیع پیمانے پر رواج ہو گیا۔

ایک اور نقطۂ نظر سے اس مسئلہ پر غور کیا جائے تو صدر اسلام کی تعلیمی رفتار پر دیگر موثرات نے بھی اثر ڈالا ہے۔ مذہبی عوامل تو تھے ہی مگر سیاسی عوامل کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس وقت پورا عرب جو متعدد قبیلوں، خاندانوں، سیاسی حلقوں میں بٹا ہوا تھا۔ ایک سیاسی وحدت میں بدل چکا تھا۔ ایک مرکزی حکومت کے زیر اثر آ جانے سے پورے عرب میں نقل و حرکت کی آسانی، سرکاری ملازمین کے تبادلے اور فوجوں کی ایک جگہ سے دوسری جگہ آمد و رفت سے سامنے

عرب میں ایک تہذیبی و تمدنی اختلاط نظر آنے لگا اور آمد و رفت کی سہولت نے تعلیم و تعلم کے کاموں میں سہولت، تیزی اور تنظیم پیدا کردی۔

مذہبی عوامل میں سے ایک اہم عامل، یہ بھی تھا کہ قرآن کو ضبط تحریر میں لانے کا سوال اٹھا۔ کئی لوگوں نے چمڑے کے اوراق، ہڈیوں، کھجور کے پتوں پر قرآن کی آیات کو لکھنا شروع کیا۔ کئی ایسے تھے[22] جن کا کام ہی یہ تھا کہ وہ وحی الٰہی کو جس طرح آنحضرتؐ کہیں ضبط تحریر میں لائیں۔ کچھ ایسے بھی تھے جو قرآن پاک کی ایک سورۃ یا ایک پارہ حافظوں اور قاریوں سے سن کر لکھنے لگے۔ اس ضرورت کی بنا پر لکھنے کے عمل کو تیزی سے ترقی ہوئی۔ قرآن کے علاوہ احادیث کے بھی لکھنے کا رواج ہوگیا چنانچہ کئی صحابہ کے بارے میں یہ ثبوت ملتا ہے کہ وہ احادیث کا ایک مجموعہ لکھ کر رکھتے تھے۔ جب احادیث کے لکھنے کا مسئلہ پیدا ہوا تو بعض لوگوں نے اس کام سے منع کیا۔ مگر لکھنے والوں نے آنحضرت سے پوچھ کر اپنا اطمینان کرلیا۔ مثال کے طور پر عبداللہ بن عمرو بن العاص نے آنحضرت سے اجازت چاہی تو آپ نے بخوشی اجازت دے دی۔ انھوں نے احادیث کا ایک مجموعہ تیار کیا جس کو وہ الصادقہ کہتے تھے[23]۔ اسی طرح حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ میرے باپ نے پانچسو احادیث کا ایک مجموعہ تیار کیا تھا[24]۔ اگرچہ اسے انھوں نے بعد میں جلادیا۔ مگر اس سے تو یہ پتہ چلتا ہی ہے کہ لکھنے کا رواج کس قدر عام ہوگیا تھا۔

انتظامی ضرورتوں کے پھیلاؤ کی وجہ سے ایسے لوگوں کی مانگ زیادہ ہوئی جو تعلیم یافتہ ہوں۔ تاکہ وہ اپنے اپنے دائرۂ کار میں صرف انتظامی امور ہی کو انجام نہ دیں بلکہ وہاں کے عوام کی تعلیم کا بندوبست بھی کریں۔ چنانچہ صوبائی اور علاقائی سطحوں پر بعض گورنروں اور حکام کو یہ ہدایات بھیجی جاتی تھیں کہ وہ اپنے انتظامی فرائض میں یہ ذمہ داری بھی شامل سمجھیں کہ علاقے کی تعلیمی حالت کو بہتر بنائیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ گورنر یمن کے تقرر نامے میں یہ تحریر تھا کہ وہ "لوگوں کے لیے قرآن و حدیث، فقہ اسلامی اور علوم اسلامیہ کی تعلیم کا بندوبست کریں"[25]۔ جب کسی حاکم کا تقرر کیا جاتا تو اس کے تعلیم یافتہ ہونے کا لحاظ رکھا جاتا تھا۔ اس ضرورت کی بنا پر مدینہ میں تعلیم کا باضابطہ بندوبست کیا گیا۔ غزوۂ بدر کے جو قیدی فدیہ دینے سے معذور تھے ان کی رہائی کی شرط یہ ٹھہری کہ وہ دس دس آدمیوں کو پڑھنا لکھنا سکھادیں[26]۔ یہ قیدی اہل مدینہ

کو تعلیم دیتے تھے۔

بچے تو عام طور پر ان کتاب میں جاتے ہی تھے جو عصری علوم کے لیے قائم تھے۔ ان کے علاوہ بالغوں کی تعلیم کا بھی انتظام کیا گیا تاکہ لوگ نہ صرف اپنے مذہبی فرائض کو انجام دے سکیں۔ بلکہ حسب ضرورت انتظامی اور سیاسی ذمہ داریوں کو بخوبی نبھا سکیں۔ صحیح بخاری میں ہے کہ "آنحضرتؐ کے ساتھیوں نے معمر ہونے کے باوجود تعلیم حاصل کی"[۲۷] اس کی بڑی وجہ تو وہی مذہبی تحریک تھی جس کے مزاج میں علم و فن کی ہمت افزائی شامل ہے۔ مگر اس کے علاوہ انتظامی و سیاسی مصلحت کا بھی یہ تقاضا تھا۔ کیونکہ خاص خاص موقعوں پر صحابہ کو سفارت، انشا، اور معلمی کے کام کرنے پڑتے تھے۔ اس لیے معمر صحابہ کی تعلیم و تعلم کا بھی خاص لحاظ رکھا گیا کہ انھیں لکھنے پڑھنے اور عصری علوم سے اور خاص طور پر علوم دینی سے واقفیت ہو۔ ایک بہت اہم اور موثر عامل جس نے تعلیم کے کام کو کمیت و کیفیت دونوں پہلوؤں سے متاثر کیا وہ تبلیغ اسلام کا سلسلہ تھا۔ آنحضرتؐ نے جو اسلام پیش کیا وہ اپنی فطرت اور مزاج دونوں اعتبار سے تبلیغی مذہب ہے۔ اسی لیے اوّل دن سے آنحضرتؐ نے تبلیغ کا کام شروع کر دیا تھا۔ پہلے تو آپ نے قریب ترین لوگوں کو اس کی دعوت دی۔ اس کے بعد بتدریج مکہ کے دوسرے لوگوں کو اور پھر پوری عرب آبادی کو۔ جب فضا ہموار ہوئی تو ہجرت کے ساتویں سال آپ نے متعدد وفود تحریری پیغامات کے ساتھ قیصر و کسریٰ اور دیگر حکمرانوں کے پاس روانہ کیے۔[۲۸] ان پیغامات کا ایک ہی مرکزی مضمون تھا یعنی اسلام کی تعلیم اور دعوت۔ ان وفود کے قائدوں کے انتخاب میں آپ نے یہ بات بھی ملحوظ رکھی کہ وہ اس زبان سے واقف ہوں جو متعلقہ ممالک میں بولی جاتی تھی۔[۲۹] اس کے علاوہ آپ نے اندرون ملک میں تبلیغ اسلام کا خاص اہتمام کیا۔ ہجرت سے پہلے آپ نے کئی آدمیوں کو مدینہ روانہ کیا کہ لوگوں کو اسلام کی دعوت دیں اور جب وہ اسلام قبول کر لیں تو انھیں قرآن پڑھائیں۔[۳۰] اس سلسلے میں مصعب بن عمیر بن ہاشم کا ذکر کیا جا سکتا ہے جن کو آنحضرتؐ نے بیعت اول کے بعد مدینہ اس غرض کے لیے بھیجا کہ اہل مدینہ کو دینی مسائل اور قرآن کی تعلیم دیں۔ چنانچہ وہ گھر گھر جا کر تعلیم دیتے تھے۔[۳۱] ہجرت کے بعد [illegible] کی تعلیم منظم طریقے سے شروع ہو گئی۔ جن مرکزوں میں صحیح قرآن پڑھنے کی [illegible] اول کے مکان کا [illegible]

میں تبدیل ہوگیا تھا، ذکر بیجا نہ ہوگا۔[۳۲] اس کے علاوہ بھی کئی تربیتی مراکز مدینے میں اور بعد میں مکے میں قائم ہوئے جن کے اندر قرآنِ حکیم کی تعلیم دی جاتی تھی۔ ان مساجد کے اندر بھی خاص طور پر قرآنی علوم کی تعلیم کا انتظام تھا جو مدینے اور دیگر علاقوں میں تعمیر کی گئی تھیں۔ مثال کے طور پر مسجد نبوی کے علاوہ مدینے میں نو مسجدیں تھیں۔ جہاں تمام مروجہ علوم کی تعلیم دی جاتی تھی۔[۳۳] بالخصوص مسجد نبوی تو دینی علوم کا بہت بڑا مدرسہ تھی۔ آپ کے مکان کا ایک حصہ جو مسجد نبوی کے احاطے کے اندر تھا درس و تدریس کا بڑا سرگرم مرکز بن گیا۔ اسے تاریخ کی کتابوں میں صفہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ جگہ ان لوگوں کی رہائش گاہ تھی جو آنحضرت کی دعوت پر ایمان لے آئے تھے اور بے گھر تھے۔ یہ لوگ دن رات یہیں صفہ میں رہتے تھے ان کا کوئی اور ٹھکانا نہیں تھا۔ جب شام کا وقت ہوتا تو آنحضرتؐ انھیں بلا کر اپنے مالدار رفیقوں کے سپرد کر دیتے کہ انھیں کھانا کھلائیں، بعض کو آپ اپنے ساتھ بھی کھلاتے تھے۔[۳۴] غالباً یہ سلسلہ ہجرت کے ابتدائی دو ایک سال تک جاری رہا۔ اس کے بعد جب فتوحات کے نتیجے میں مال و دولت کی فراوانی ہوئی تو اصحاب صفہ کا مشاہرہ مقرر ہوگیا۔ وہ یکسوئی سے درس و تدریس اور تبلیغ اسلام کے کاموں میں لگ گئے۔ یہ درس گاہ جسے اہلِ باطن تصوف کی ابتدائی اسلامی خانقاہ کہتے آئے ہیں۔ دراصل دینی تعلیم کا مرکز تھی۔ مقیم لوگوں کی تعداد میں کمی بیشی ہوتی رہتی تھی۔ مقیم طلبہ کی تعداد ایک وقت میں ۷۰ تک پہنچ جاتی تھی۔[۳۵] ان میں زیادہ تر لوگ غریب تھے اور تیس تو ایسے تھے جن کے پاس چادریں تک نہ تھیں۔[۳۶] لوگ ان کی مالی مدد کرتے تھے۔ انھیں قرآن اور دوسرے علوم کی تعلیم دینے کے لیے کئی اشخاص مقرر تھے۔[۳۷] عبادہ بن صامت کہتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے انھیں اصحاب صفہ کو قرآن پڑھنے اور لکھنے کی تعلیم دینے کے لیے مقرر کیا تھا۔[۳۸] اِن کے علاوہ بھی کئی حضرات اس درسگاہ میں معلمی کے فرائض انجام دیتے تھے۔ اس کے علاوہ اصحاب صفہ بعض معلمین کے گھروں پر جا کر تعلیم حاصل کرتے تھے۔ مسند احمد بن حنبل کی یہ روایت ہے کہ جب رات ہو جاتی تھی تو یہ لوگ ایک معلم کے پاس جاتے اور صبح تک تعلیم حاصل کرتے۔ خود آنحضرتؐ ان لوگوں کی ذہنی و اخلاقی تربیت کی نگرانی کیا کرتے تھے۔ ان میں کئی لوگ ایسے بھی تھے جو علم و فضل کے بلند مدارج پر فائز ہوئے اور ان کا شمار اعلیٰ درجے کے علماء میں ہوا۔ ابو سعید الخدری سعد بن مالک بن سنان الانصاری کے بارے

میں ابن سعد کا خیال ہے کہ یہ صاحب علم اہل صفہ میں سے تھے ان سے بہت سی احادیث مروی ہیں[۳۹]۔ اہل صفہ کو باقاعدہ قرآن کی اور لکھنے کی تعلیم دی جاتی تھی۔ اس کے علاوہ اپنے اپنے شوق ورجحان کے مطابق دیگر علوم کا بھی درس لیتے تھے مثلاً انساب، شعروادب، احکام اسلامی اور تفسیر قرآن وغیرہ۔ یہ مضامین عام طور پر ان درسگاہوں میں بھی پڑھائے جاتے تھے جو مسجدوں میں قائم ہوئی تھیں۔ ابی خالدابی کا کہنا ہے کہ ہم لوگ اصحاب رسول اللہ کے پاس بیٹھتے تھے وہ لوگ اشعار پر نقد وجرح کرتے اور ایامِ جاہلیت پر مذاکرہ کرتے۔ ابوہریرہ کہتے ہیں۔ ایک بار آنحضرت مسجد میں داخل ہوئے تو ایک جماعت ایک شخص کے گرد جمع تھی آپ نے لوگوں سے پوچھا، یہ کیا ہے؟ لوگوں نے بتایا یہ علّامہ ہیں پھر آپ نے پوچھا، علّامہ کیا؟ لوگوں نے جواب دیا۔ انساب عرب، عربی زبان، شعروادب وغیرہ کے سب سے بڑے عالم ہیں۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا۔" یہ علم نہ تو نفع بخش ہیں اور نہ نقصان دہ[۴۰]" اس روایت سے دو باتوں کا اظہار ہوتا ہے۔ ایک حصّے سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ مدینے کی مسجدوں میں عام طور پر اور مسجد نبوی میں خاص طور پر ان علوم کے درس وتدریس کی اجازت تھی بلکہ یہ مضامین صحابہ کی عام اور گہری دلچسپی کے تھے، دوسرے جزسے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یہ بات اس خدشے کے پیش نظر کہی ہوگی کہ کہیں یہ مضامین اتنی اہمیت حاصل نہ کرلیں کہ اسلامی علوم کی حیثیت ثانوی یا اس سے بھی کم تر درجے پر پہنچ جائے۔ ظاہر ہے کہ وہ تعلیمی مقصد جو قرآن کے درس وتدریس سے حاصل ہوتا تھا یعنی سیرت وکردار کی بلندی اور ذہن وفکر کی بیداری ان مضامین کے ذریعے حاصل نہیں ہوسکتا تھا۔ اس لیے آپ نے انھیں غیراہم قرار دیا۔ مگر یہ بات صاف کردی کہ فی نفسہٖ ان میں کوئی بُرائی نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کئی ممتاز صحابہ ان علوم کے مانے ہوئے استاد تھے۔ مثال کے طور پر حضرت ابوبکر صدیق کے بارے میں جبیر بن مطعم جو نسب عرب کے عام طور پر اور نسب قریش کے خاص طور پر جید عالم تھے، کہتے ہیں کہ میں نے علم انساب کی تعلیم حضرتِ ابوبکرؓ سے حاصل کی تھی[۴۱]۔ مرد تو مرد عورتیں بھی اس شاخِ علم سے دلچسپی رکھتی تھیں۔ ان میں سے بعض کی قابلیت کی تو بڑے شاندار الفاظ میں تعریف کی گئی ہے۔ عروہ کا قول ہے کہ عائشہؓ سے بڑھ کر علم نسب میں کسی اور کو نہیں پایا[۴۲]۔ اس رائے کو ابن الجوزی نے بھی نقل کیا ہے[۴۳]۔ جب آنحضرتؐ نے

انتظامی ضرورت کے پیش نظر مختلف قسم کے دفاتر مرتب کرنا شروع کیے اور انساب کی ضرورت پیش آئی تو عقیل بن ابی طالب، مخرمہ بن نوفل اور جبیر بن مطعم کو جو قبیلۂ قریش کے معروف علمائے نسب تھے نسب کا دفتر مرتب کرنے پر مامور کیا۔[44]

جب تبلیغ اسلام کے سلسلے میں آنحضرتؐ نے دور دراز اہم مرکزی شہروں میں قرآن کی تعلیم کا انتظام فرمایا تو اس کام کے لیے باقاعدہ تربیت یافتہ معلمین کو روانہ کیا گیا۔ چنانچہ یمن جانے والے اشخاص میں دو حضرات کا نام ملتا ہے جنھیں آنحضرتؐ نے خاص طور پر تعلیم قرآن کے لیے بھیجا تھا ان میں سے ایک معاذ بن جبل اور دوسرے ابوموسیٰ اشعری تھے۔[45] اس کے علاوہ دوسرے مرکزی شہروں میں بھی استاد بھیجے گئے کہ وہاں قرآن کی تعلیم کا خاص طور پر اور عمومی تعلیم کا عام طور پر انتظام کریں۔[46]

آنحضرتؐ نے قرآن اور اس سے متعلق علوم کو پڑھانے کی ہمت افزائی فرمائی۔ کئی موقعوں پر مختلف انداز میں لوگوں کو اس طرف متوجہ کیا۔ حسنؓ سے مروی ہے آپؐ نے فرمایا "میرے خلفاء پر اللہ کی رحمت ہو"۔ یہ جملہ آپ نے تین بار دہرایا۔ لوگوں نے پوچھا یا رسول اللہ خلفاء سے آپ کی کیا مراد ہے؟ آپؐ نے جواب دیا: "میرے خلفاء وہ لوگ ہیں جو میری سنت کو زندہ کرتے اور بندگانِ خدا کو اس کی تعلیم دیتے ہیں"۔[47] ایک اور حدیث میں جو ابوہریرہ سے مروی ہے۔ آنحضرتؐ نے فرمایا "جو گروہ مسجد میں قرآن کا درس و تدریس جاری رکھتا ہے فرشتے اسے اپنے سایۂ عاطفت میں لے لیتے اور رحمتِ الٰہی کے آغوش ان کے لیے کھل جاتے ہیں۔ ان پر سکون و اطمینان نازل ہوتا ہے اور خدا حاضرین کے سامنے ان کا ذکر کرتا ہے"۔[48] ان احادیث کا مقصد لوگوں کے دلوں میں علم قرآن کا شوق پیدا کرنا تھا۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ لوگ علوم کی تعلیم کو عبادت سمجھ کر بڑے شوق سے اس میں مصروف ہو گئے۔ کئی صحابہ نے قرآن کے اجزاء اور بعض نے مکمل قرآن لکھ کر اپنے پاس محفوظ کر لیا جس کی وہ لوگوں کو تعلیم دیتے تھے۔[49] یہ تعلیم بعض اوقات اپنے گھروں اور اکثر مسجدوں میں دیتے تھے۔ یہ سلسلہ برابر جاری رہتا۔ طلبہ کی تعداد کبھی کبھی کافی ہوتی تھی اور ان میں ہر عمر اور ہر تعداد کے لوگ ہوتے تھے۔

آنحضرتؐ کی ہمت افزائی سے عرب کے دور دراز گوشوں میں بھی تعلیم و تعلم کا چرچا ہونے لگا۔

کسی قبیلے کا کوئی وفد آنحضرتؐ کے پاس آتا تو آپ اس کے ساتھ ایک معلم روانہ کر دیتے تھے جو ان کے قبیلے کے بچوں اور بڑوں کو کسی مناسب جگہ پر جمع کر کے انھیں قرآن کی تعلیم دیتا تھا اور اسلامی احکام و عقائد بھی سکھاتا تھا۔ یہ معلم عام طور پر وہ لوگ ہوتے تھے جنھیں باقاعدہ اس کام کی تربیت دی جاتی تھی۔ ان میں اہل صفہ کے علاوہ وہ لوگ بھی شامل تھے جو آنحضرتؐ کی مجلسوں میں بیٹھا کرتے اور آپ سے قرآن کی تلاوت سنتے تھے۔ ان کو عام طور پر قرا کہا جاتا تھا۔ ان کی تعداد کا کچھ اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ایک بار لوگوں کی درخواست پر ان کی تعلیم کے لیے قرا بھیجے گئے مگر انھیں دھوکے سے راستے ہی میں شہید کر دیا گیا۔ ان کی تعداد ستر تھی۔ یہ تو اس قسم کے لوگ تھے جنھیں باقاعدہ اس کام کے لیے تربیت دی جاتی تھی تاکہ انھیں جہاں بھی بھیجا جائے تو وہ صرف تبلیغ اسلام ہی کا کام نہ کریں بلکہ نو مسلموں کو پڑھنا لکھنا بھی سکھائیں۔ ان قرا کے علاوہ تعلیم کی اشاعت کا ایک ذریعہ وہ اشخاص ہوتے تھے جو کسی وفد میں بحیثیت ممبر کے شامل ہوتے اور مدینے آکر آنحضرتؐ سے تعلیم قرآن کے لیے درخواست کرتے تھے۔ آپ انھیں ایسے لوگوں کے حوالے کر دیتے جو نہ صرف انھیں تعلیم دیتے تھے بلکہ ان کے قیام و طعام کی ذمہ داری بھی قبول کر لیتے تھے۔ ایک خاص مدت تک مقیم رہنے اور تعلیم پانے کے بعد وہ لوگ اپنے اپنے قبیلوں اور علاقوں میں واپس جا کر درس و تدریس کا کام شروع کر دیتے تھے۔ اس طرح اس علاقے میں تعلیم کا چرچا ہوتا تھا۔ حضرت عمرؓ نے ایک موقع پر قرظہ بن کعب الانصاری اور کئی دیگر صحابہ کا جو کوفے جا رہے تھے تھوڑی دور تک ساتھ دیا۔ پھر آپ نے پوچھا۔ میں تمھیں اتنی دور تک کیوں پہنچانے آیا ہوں، اس کی وجہ جانتے ہو؟ لوگوں نے جواب دیا۔ ہم لوگ آنحضرتؐ کے صحابی ہیں۔ اس کا آپ نے لحاظ رکھا۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "دیکھو تم لوگ ایک گاؤں میں جاؤ گے وہاں شہد کی مکھی کی سی بھنبھناہٹ سے لوگ قرآن کریم پڑھ رہے ہوں گے، تم انھیں احادیث نبوی کی طرف نہ متوجہ کر لینا۔"[۵] اس روایت کو یہاں پیش کرنے کا مقصد اس بات کی طرف توجہ دلانا ہے کہ تعلیم قرآن اس قدر پھیل چکی تھی کہ دور دراز کے دیہات میں بھی کثیر تعداد میں لوگ اس قابل ہو گئے تھے کہ قرآن کی تلاوت کریں۔ یہاں یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ ہر شخص کے پاس قرآن لکھا ہوا موجود ہوتا تھا اور جس کا جب جی چاہتا قرآن کریم پڑھنے لگتا بلکہ حافظوں کی خاصی تعداد تھی جو لوگوں کو زبانی تعلیم دیا کرتے تھے اور اگر کہیں قرآن، یا اس کا کوئی حصہ تحریری شکل میں

ہوتا تو اس کو وہ شخص پڑھتا جو اس پر حق ملکیت رکھتا تھا۔ باقی لوگ سنتے تھے۔

آنحضرتؐ کے عہد میں دور جاہلی کے کتاب باقی رہے۔ یہ مدرسے ان نئی تعلیم گاہوں کے علاوہ تھے جو عام طور پر مسجدوں میں قائم ہوئیں۔ ان کے اندر وہ تمام مضامین پڑھائے جاتے رہے جو عہدِ جاہلی میں مروج تھے۔ ان کے باقی رہنے کا ثبوت کئی روایتوں سے ملتا ہے بلکہ عہد نبوی میں ان کی تعداد میں بھی اضافہ ہوا۔ ان مدرسوں کے اندر کتابت، پیراکی اور تیراندازی وغیرہ کی جو تعلیم دی جاتی تھی وہ عہد نبوی میں بھی باقی رہی لیکن یہ قرینِ قیاس ہے کہ ان میں جدید مضامین کو بھی شامل کر لیا گیا ہوگا۔ مثلاً قرآن کی تعلیم کو یعنی صحیح قرأت کے ساتھ قرآن پڑھانے کو۔ فن قرأت میں کمال رکھنے والے قرا میں عبداللہ بن مسعودؓ، ابوذر غفاریؓ[52]، ابو درداء عویمر بن زیدؓ[53] وغیرہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ یہ حضرات لوگوں کو قرأت سکھاتے تھے۔ زید بن ثابت کے بارے میں یہ روایت ملتی ہے کہ ان سے کئی لوگوں نے قرآن کی تعلیم حاصل کی۔[54] بہت ممکن ہے کہ ابتدائی حساب پر جو ان کتاب میں پہلے ہی پڑھایا جاتا تھا۔ اب نئے تقاضوں کے تحت زیادہ توجہ کی گئی ہو۔ اس لیے کہ تقسیم میراث کے مسائل کو حل کرنے کے لیے اچھا خاصا حساب جاننے کی ضرورت تھی۔ اس کے علاوہ جوں جوں عربوں کے سیاسی اقتدار کا دائرہ پھیلتا گیا، حساب کی اہمیت اور ضرورت بھی بڑھتی گئی۔ یعنی حکومت کے مالی مسائل اور تجارتی لین دین کے معاملات سے نپٹنے کے لیے ایسے لوگوں کی ضرورت تھی جو حساب سے بخوبی واقف ہوں۔ اس بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ کتاب میں نسبتہً اونچے معیار کا حساب شاملِ نصاب کر لیا گیا ہوگا۔

اس کا ثبوت ملتا ہے کہ علم انساب کے جاننے والے کافی تعداد میں موجود تھے جن سے لوگ کسب فیض کرتے تھے۔ اس کی تعلیم کا ذریعہ زبانی درس تھا۔ لوگ قبیلوں کے انساب کو اپنے حافظے میں محفوظ رکھتے اور دوسروں تک پہنچاتے تھے۔ مثلاً یہ روایت ملتی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کو اس مضمون میں ملکہ حاصل تھا۔ جبیر بن مطعم جو خود بھی انساب کے بڑے عالم تھے، ان کا کہنا ہے کہ انھوں نے حضرت ابوبکرؓ سے نسب کی معلومات حاصل کیں۔[55] اسی طرح حضرت عائشہؓ کو اس فن پر عبور تھا وہ اپنے معلومات سے استفادے کا موقع دیتی تھیں۔[56] کنز العمال میں ایک روایت ہے غالباً حضرت علیؓ کے بارے میں ہے جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ نسب کی تعلیم سے لوگوں کو اس قدر دلچسپی تھی کہ

حضرت علیؓ کو یہ کہنا پڑا کہ علم نسب اسی قدر سیکھو جس سے صلۂ رحم باقی رہ سکے[55]۔ ان روایات سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ فن نسب کی تعلیمی اہمیت اسلامی نصاب تعلیم میں باقی رہی اور لوگ باقاعدگی سے اس کو سیکھتے رہے۔

دورِ نبوی میں ایام کے یاد کرنے اور انھیں پڑھانے کا رواج بھی پایا جاتا تھا اور یہ کام آنحضرتؐ کی مرضی ہی سے ہوتا تھا۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ صحابہ تعلیمی مجلسوں میں شریک ہوکر اس موضوع پر بحث و مباحثہ کرتے اور اپنی معلومات کو وسیع کرتے تھے مثلاً ابی خالد والبی کا کہنا ہے کہ ہم لوگ اصحاب رسول اللہ کی صحبت میں بیٹھ کر ان کے مباحثوں کو سنتے تھے جو شعر و ایام کے موضوع پر ہوتے تھے[58]۔

ان کتّاب کے علاوہ درس و تدریس کے لیے لوگوں کے نجی مکانات بھی استعمال ہوتے تھے۔ جہاں انفرادی طور پر لوگ کسی خاص مضمون کی تعلیم دیتے تھے۔ اس طریقۂ تعلیم کو ہم محدود معنی میں اختصاص کی تعلیم کہہ سکتے ہیں۔ جو شخص جس علم کا ماہر ہو لوگ اس کے پاس جاتے تھے اور اس سے استفادہ کرتے تھے۔ ایسے ماہرین کی تعداد کم نہیں تھی اور جو مرجع خلائق بن گئے تھے[59]۔

اسلام کی تعلیم کا تقاضا ہی یہ ہے کہ لوگ علم حاصل کریں اور اس سے اخلاق فاضلہ کی تشکیل میں مدد لیں۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ صرف بچّے ہی نہیں بلکہ بڑی عمر کے لوگ بھی تعلیم حاصل کرنے میں منہمک ہوگئے۔ یہاں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ عہد نبوی میں دینی اور غیر دینی علوم کی وہ تقسیم نہیں تھی جو آج ہمارے دور میں سوء اتفاق سے پیدا ہوچکی ہے۔ ہر شخص دونوں قسم کے علوم ساتھ ساتھ حاصل کرتا تھا اور دونوں میں کمال انسان کے لیے مادّی ترقی کے بھی دروازے کھول دیتا تھا۔ درحقیقت اس دور کی معاشرتی و سیاسی زندگی کا ڈھانچہ ہی کچھ ایسا تھا جس کے اندر علوم کی تقسیم دینی اور دنیوی خانوں میں ناممکن تھی۔ بہرحال تعلیم بالغان کی ضرورت انتظامی تقاضوں کی بنا پر ہوئی کیونکہ آنحضرتؐ نے عہدوں کی تقسیم میں افسروں کے تعلیم یافتہ ہونے کی ضرورت کو محسوس کرلیا تھا؟ اسی لیے بالغوں کی تعلیم کی حوصلہ افزائی کی گئی۔ چنانچہ بخاری میں آیا ہے کہ بہت سے صحابہ نے کبر سنی میں تعلیم حاصل کی[60]۔ اس واقعہ سے ایک اہم نکتہ کی وضاحت ہوتی ہے وہ یہ کہ دورِ نبوی میں تعلیم کی اہمیت کا احساس بڑے پیمانے پر لوگوں کے دلوں میں پیدا ہوچکا تھا۔

عربی زبان کی تعلیم کے علاوہ دوسری زبانوں کے سیکھنے کی بھی آنحضرتؐ نے ترغیب دی تھی۔

غالباً سیاسی ضرورت اس بات کی متقاضی تھی کہ کچھ لوگ ایسے موجود ہوں جو پڑوسی ملکوں کی زبان پر قدرت رکھتے ہوں۔ چنانچہ جب آنحضرتؐ نے مدینے میں باضابطہ ریاست کی تشکیل کی، اس وقت ایسے لوگوں کی ضرورت خاص طور پر محسوس ہوئی جو دوسرے ممالک کے حکمرانوں کے یہاں سفارت کا کام انجام دے سکیں اور متعلقہ ممالک کی زبان اچھی طرح جانتے ہوں۔ چنانچہ ساتویں صدی عیسوی میں کئی سفراء مختلف حکمرانوں کے دربار میں بھیجے گئے جو متعلقہ ملک کی سرکاری زبان اچھی طرح جانتے تھے۔[1] جو پیام انھیں پہنچانا تھا وہ دراصل مذہبی نوعیت کا تھا۔ اس کے ذریعے حکمرانوں کو قبول اسلام کی دعوت دی گئی تھی۔ عربی کے علاوہ دوسری زبانوں کو لوگ غالباً انفرادی طور پر سیکھتے تھے۔[2] اور قرین قیاس یہی ہے کہ مدرسوں میں دوسری زبانوں کے پڑھانے کا انتظام ابھی نہیں ہوا تھا۔ کبھی آنحضرتؐ کے حکم سے اور غالباً کبھی ذاتی تجارتی اور سیاسی مقاصد کے پیش نظر کچھ لوگوں نے دوسری زبانوں کو سیکھا تھا۔ بہرحال یہ بات صاف ہے کہ پیغمبر اسلام نے دوسری زبانوں کے سیکھنے کی ہمت افزائی اور بعض اوقات تاکید کی۔ اسی وجہ سے عربوں اور دوسرے ملکوں کے مسلمانوں میں علمی ترقی کی تحریک شروع ہوئی۔

عرب شروع ہی سے زبان کے بارے میں بڑے خود پسند واقع ہوئے ہیں۔ یہ ان کی پرانی روایت ہے کہ وہ کسی غیر ملکی میں قوتِ گویائی نہیں مانتے۔ انھیں اپنی زبان کی نفاست اور فصاحت پر بڑا ناز رہا ہے۔ ان خصوصیات کو باقی رکھنے کا وہ بڑا اہتمام کرتے تھے۔ مدارس کی تعلیم کے علاوہ وہ فصیح عربی سکھانے کے لیے دوسرے طریقے بھی اختیار کرتے تھے۔ مثلاً میلوں ٹھیلوں کے موقع پر ادبی مجلسیں منعقد کرتے جن میں شعراء، ادباء اور فصحاء اپنے کمالِ فن کا مظاہرہ کرتے تھے۔ یہ روایت کثرت سے ملتی ہے کہ سوق عکاظ میں جب مکے کا مشہور سالانہ میلہ لگتا تھا تو اس طرح کی محفلیں کثرت سے منعقد ہوتی تھیں جن میں متعدد قبائل کے شعراء اپنے اپنے حمایتیوں کے ساتھ شریک ہوتے تھے۔ یہ میلے پورے جزیرۃ العرب میں ایک ایسی زبان کو نشوونما دینے میں بہت مفید ثابت ہوئے جسے رابطے کی زبان کہہ سکتے ہیں۔ ان کے علاوہ نجی ادبی و شعری محفلیں منعقد ہوتی تھیں جن میں زبان کی صحت پر خاص توجہ دی جاتی تھی۔ زبان کی تہذیب کے علاوہ ان جلسوں کے ذریعے جذبات و خیالات کی تہذیب کا مقصد بھی حاصل ہوتا تھا۔ ان جلسوں کا سلسلہ

آنحضرتؐ کے دور میں بھی جاری رہا۔ اور تعلیمی فضا کو متاثر کرتا رہا۔

آنحضرتؐ نے حرمین کے علاوہ دوسرے اہم علاقوں اور شہروں کی تعلیمی حالت کی طرف بھی توجہ فرمائی۔ ظاہر ہے آپ کی مدنی زندگی کے بیشتر اوقات انتظامی اور سیاسی مسائل کے حل کرنے میں صرف ہوتے تھے اور تبلیغ اسلام کا کام بھی اسی قوت اور زور شور سے جاری تھا جو مکی دور کا امتیازی وصف رہا ہے۔ جب ان مسائل سے آپ کو فرصت ملتی تو تعلیم کی طرف توجہ فرماتے۔ تعلیم کی اشاعت اور مدارس کے قیام کا مسئلہ تو بنیادی تھا ہی لیکن ان کے اندر نظم پیدا کرنا اور ان کی کارکردگی پر نگاہ رکھنا اور وقتاً فوقتاً معائنہ کرنا بھی کچھ کم اہمیت نہیں رکھتا تھا۔ اس کام کے لیے آپ نے اس طرح کے عُمال مقرر کیے جو آج کل انسپکٹر کہلاتے ہیں تاکہ مدارس کے نصاب معیار سے باخبر رہیں اور آنحضرتؐ کو مطلع کرتے رہیں۔ صوبائی درسگاہوں کا معیار بلند کرنے کے لیے آنحضرت نے صوبہ یمن میں ایک صدر ناظر تعلیمات مقرر کیا جس کا کام یہ تھا کہ مختلف اضلاع و مفصلات کا دورہ کرتا رہے اور وہاں کی تعلیم اور درسگاہوں کی نگرانی کرتا رہے۔ اس کے علاوہ بڑے بڑے مقامات پر تربیت یافتہ معلّم بھیجے گئے کہ تعلیم کی نگرانی کریں۔ اس تعلیمی پالیسی سے نہ صرف مدارس کی تعداد میں اضافہ ہوا بلکہ ان میں باقاعدگی بھی پیدا ہوئی۔

آنحضرت نے اپنی دعوت کے ذریعے عربوں کی تعلیمی زندگی پر کیا اثر ڈالا' اس کا سرسری اندازہ اس مضمون سے ہو جاتا ہے لیکن اس کی مرتب اور مکمل تصویر پیش کرنا بہت مشکل ہے کہ جو مواد اس سلسلے میں کام آسکتا ہے وہ بہت ناکافی ہے تاہم اس کی مدد سے یہ ادھورا خاکہ تیار کیا گیا ہے۔ اس سے اتنا اندازہ ہو جاتا ہے کہ تعلیم کو اسلام نے کس قدر اہمیت دی اور اس نے عربوں کے علمی مزاج کو بنانے میں کیا رول ادا کیا۔ اس طرح آنحضرتؐ نے علم دوستی کی جو شمع جلائی اس کی روشنی نہ صرف پورے جزیرۃ العرب میں پھیلی بلکہ آئندہ صدیوں میں اس کی بدولت دنیا کے بڑے حصے میں جہالت کی تاریکیاں دور ہوئیں اور علم کا نور پھیلا۔

حوالہ جات:

۱۔ [illegible]

۲۔ قرآن سورہ ۵۸۔ رکوع ۷

۳۔ قرآن ۲۳ ۔ ۳۹

۴۔ ابن عبدالبر۔ مختصر جامع بیان العلم و فضلہ ص ۹

۵۔ " " " " " ص ۱۳

۶۔ علاؤ الدین علی بن حسام الدین ہندی۔ منتخب کنز العمال فی سنن الاقوال ص ۲۹

۷۔ " " " " " " " " " ص ۲۹

۸۔ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں علم پر جو مقالہ ہے اس میں لکھتے ہوئے مقالہ نگار نے تحریر کیا ہے کہ "علم کا اطلاق شروع میں متعین چیزوں (یعنی قرآن، تفسیر، احکام) پر کیا گیا ہے۔" انسائیکلو پیڈیا آف اسلام جلد دوم ص ۴۶۹۔ شروع کے زمانے سے مراد غالباً آنحضرت کا دور ہوگا۔ کیا اس زمانے میں علم سے مراد یہی تین مضامین تھے؟ جب ہم اس مسئلہ پر غور کرتے ہیں اور عہد نبوی میں اس لفظ کے طریق استعمال کی تحقیق کرتے ہیں تو علم کو متعین طور پر صرف انھیں تین مضامین میں محدود کر دینے کی کوئی خاص وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ کیونکہ پھر حدیث، ادب، انساب اور ایام کو کس صنف میں رکھیں گے حالانکہ یہ مضامین بھی اس زمانے میں پڑھائے جاتے تھے۔

۹۔ ابن الخطیب، تاریخ بغداد ج ۱ ص ۲۳۸

۱۰۔ علاؤ الدین الہندی، منتخب کنز العمال ص ۳۰

۱۱۔ ابن عبدالبر۔ مختصر جامع بیان العلم ص ۱۷

۱۲۔ " " " " " "

۱۳۔ ابن الخطیب، تاریخ بغداد ج ۲ ص ۱۹۳

۱۴۔ ابن عبدالبر۔ مختصر جامع بیان العلم ص ۲۵

۱۵۔ " " " " " ص ۶۱

۱۶۔ " " " " " ص ۶۲

۱۷۔ " " " " " ص ۳۷

۱۸۔ علاؤ الدین الہندی، منتخب کنز العمال ص ۳۰

۱۹۔ البحار ج اول ص ۱۱۰

۲۰۔ " " ص ۱۰۸

۲۱۔ سنن ابو داؤد ج ۲ ص ۱۲۶۔ سنن دارمی ج ۱ ص ۱۲۵۔ مسند احمد بن حنبل ج ۲ ص ۱۶۲

۲۲۔ ایسے لوگوں میں زید بن ثابت، ابی بن کعب، عبداللہ بن سعد، عثمان غنی، شرحبیل بن حسنہ،

جہم بن الصلب، خالد بن سعید، ابان بن سعید العاص، علاء بن الحضرمی اور معاویہ بن سفیان وغیرہ۔ بلاذری فتوح البلدان ص ۴۷۹

۲۳۔ ابن سعد۔ طبقات ج ۴ ص ۸۰

۲۴۔ ذہبی، تذکرۃ الحفاظ ج اول ص ۵

۲۵۔ ڈاکٹر حمید اللہ۔ عہد نبوی کا نظام تعلیم۔ ص ۴۲

۲۶۔ " " " " " " ۔ ص ۱۹

۲۷۔ محمد بن اسمٰعیل البخاری۔ صحیح ج اول ص ۳۰ لائیڈن اڈیشن

۲۸۔ ابن سعد، طبقات بن سعد ج اول ص ۱۵

۲۹۔ " " " " "

۳۰۔ ڈاکٹر حمید اللہ۔ عہد نبوی کا نظام تعلیم ص ۱۶

۳۱۔ ابن الجوزی صفۃ الصفوہ ج اول ص ۱۵۲

۳۲۔ ابن سعد۔ طبقات بن سعد ج ۴ ص ۱۵۰

۳۳۔ ڈاکٹر حمید اللہ۔ عہد نبوی کا نظام تعلیم ص ۲۴

۳۴۔ ابن سعد، طبقات بن سعد ج اول ص ۱۳
ہوگس نے اصحاب صفہ کی جو تعریف ابو فدا کے حوالے سے کی ہے وہ عام معلومات کے خلاف ہے۔ اس نے لکھا ہے: "مکّہ کے اندر بنچوں پر بیٹھنے والے اصحاب صفہ کہلاتے ہیں"۔ ہوگس ڈکشنری آف اسلام ص ۲۴

۳۵۔ ڈاکٹر حمید اللہ، عہد نبوی کا نظام تعلیم فٹ نوٹ ۱ ص ۲۱

۳۶۔ ابن سعد، طبقات بن سعد ج اول ص ۱۳

۳۷۔ ملحان مالک بن خالد کے بارے میں انس کہتے ہیں کہ آنحضرتؐ کے پاس چند لوگ آئے اور انھوں نے ایسے آدمیوں کے بھیجنے کی درخواست کی جو انھیں قرآن و سنت کی تعلیم دیں۔ آپ نے ستر آدمیوں کو جنھیں قاری کہا جاتا تھا، اس کام کے لیے روانہ کیا۔ ان میں میرے چچا ملحان بھی تھے۔ یہ لوگ قرآن پڑھتے اور رات میں ایک دوسرے کو درس دیتے۔ دن میں پانی لاکر مسجد میں رکھ دیتے پھر لکڑی لاکر بازار میں بیچتے اس سے جو پیسہ ملتا اس سے اہل صفہ کے لیے کھانا خریدتے۔ ان لوگوں کو آنحضرت نے بھیجا۔ راستے میں ان پر حملہ کر کے قتل کر دیا گیا۔ ابن سعد، طبقات ابن سعد، ج ۳ ص ۷۱

۳۸۔ ڈاکٹر حمید اللہ، عہد نبوی میں نظام تعلیم۔ ص ۲۰ - ۲۱

۳۹۔ ذہبی۔ تذکرۃ الحفاظ ج اول ص ۳۸

۴۰ - ابن عبدالبر۔ مختصر جامع بیان العلم ص ۶۴

۴۱ - ابن ہشام۔ سیرۃ ابن ہشام ج اول ص ۱۱

۴۲ - ذہبی۔ تذکرۃ الحفاظ ج اول ص ۲۴

۴۳ - ابن الجوزی، صفۃ الصفوہ ج ۲ ص ۱۶

۴۴ - ابن سعد، طبقات بن سعد ج ۳ ص ۲۱۲

۴۵ - ابن الجوزی۔ صفۃ الصفوہ ج اول ص ۲۲۵

۴۶ - ڈاکٹر حمید اللہ، عہد نبوی میں نظام تعلیم۔ ص ۲۳

۴۷ - ابن عبدالبر۔ مختصر جامع بیان العلم ص ۲۴

۴۸ - " " " " ص ۱۴

۴۹ - ابن سعد، طبقات ابن سعد ج ۴ ص ۱۵۱

۵۰ - " " " ج ۶ ص ۲

۵۱ - ذہبی۔ تذکرۃ الحفاظ ج اول ص ۱۴

۵۲ - " " " ص ۱۵

۵۳ - " " " ص ۲۱

۵۴ - " " " ص ۲۶

۵۵ - ابن ہشام۔ سیرۃ ابن ہشام ج ۱ ص ۱۱

۵۶ - ابن الجوزی، صفوۃ الصفوہ ج ۲ ص ۱۶

۵۷ - علاء الدین الہندی۔ منتخب کنز العمال ص ۵۵

۵۸ - ابن عبدالبر۔ مختصر جامع بیان العلم ص ۵۳

۵۹ - عمر کا خیال ہے جو شخص قرآن سیکھنا چاہتا ہو وہ میرے باپ کے پاس جائے، جسے فرائض جاننا ہو، وہ زید کے پاس جائے اور جو فقہ سیکھنا چاہتا ہو وہ معاذ بن جبل کے پاس جائے۔

ذہبی۔ تذکرۃ الحفاظ۔ ج اول ص ۱۸

۶۰ - محمد اسمٰعیل البخاری، صحیح البخاری ص ۳۰

۶۱ - ایک ہی دن میں چھ اشخاص دوسرے ملکوں میں سفیر بنا کر بھیجے گئے۔ ان میں سے ہر ایک متعلقہ ملک کی زبان سے واقف تھا۔

طبقات ابن سعد ج ۱ ص ۱۵-۱۸

۶۲ - مثلاً زید بن ثابت فارسی، عبرانی اور حبشی زبانیں جانتے تھے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ یونانی بھی جانتے تھے۔ عبداللہ بن عمر کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ سُریانی زبان پڑھتے تھے۔

تبصرہ

قاضی زین العابدین سجاد

معراج نما

مولف پروفیسر عبدالسمیع خاں نکہت شاہ جہاں پوری

تقطیع ۲۰×۳۰/۸ ۔ صفحات ۲۳۶ ۔ کتابت وطباعت عمدہ ۔ قیمت پانچ روپے

ملنے کا پتہ: نکہت منزل ۔ محلہ جھنڈ ۔ شاہ جہاں پور (یو۔پی)

ہجرت سے چند سال قبل خاتم النبین سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج کا شرف حاصل ہوا۔ معراج کمالات نبوت کا منتہیٰ اور وحی الہٰی کا درجہ اعلیٰ ہے۔ قرآن کریم میں وحی کی تین قسمیں بیان فرمائی گئی ہیں۔ قلب نبی پر بواسطہ مَلک کلام خداوندی کا نزول ہو۔ فرشتہ متشکل ہو کر نبی کے پاس آئے اور اسے کلام خداوندی سنائے ۔ خود خداوند جل وعلیٰ اپنے نورانی حجاب کے پیچھے سے نبی سے ہمکلام ہو۔

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوْحِيَ بِاِذْنِهٖ مَا يَشَآءُ اِنَّهٗ عَلِيٌّ حَكِيْمٌ (شوریٰ ۶)

یہ آخری درجہ اہم ترین ہے۔ کیونکہ اس میں خدا اور پیغمبر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ وحی کا یہ اعلیٰ درجہ صرف کلام کی حد تک حضرت موسیٰ کلیم اللہ علیہ السلام کو بھی عطا ہوا اور خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کو مشاہدہ عالم ملکوت کے ساتھ ساتھ اس شرف سے بھی نوازا گیا۔ "نبوت" اور "وحی"

حقائق غیبیہ میں سے ہیں۔ ان کی کنہ تک رسائی عقل انسانی کی دسترس سے باہر ہے۔ پھر وحی کا یہ مقام اعلیٰ کس طرح عقل درماندہ کی گرفت میں آسکتا ہے۔ نقلی اعتبار سے بھی قرآنِ کریم اور احادیثِ صحیحہ کی تفصیلات کے پیشِ نظر، نفس واقعہ معراج کی (خصوصاً خانہ کعبہ سے مسجد اقصیٰ تک کے سفر کی جسے اِسراء سے تعبیر کیا جاتا ہے) قطعیت تو ثابت ہے مگر واقعہ کی نوعیت وکیفیت میں اختلافِ رائے کی کافی گنجایش باقی رہتی ہے۔ عہد صحابہ وتابعین کرام سے ہی اس میں اختلاف رائے رہا ہے۔ اکثر صحابہ وتابعین کا مذہب یہ ہے کہ معراج کا واقعہ حالت بیداری میں جسم و روح کے مجموعے کے ساتھ پیش آیا۔ مگر چند صحابہ حضرت معاویہ، حضرت عائشہؓ، حضرت حذیفہ (رضی اللہ عنہم) کا قول یہ نقل کیا جاتا ہے کہ وہ معراج کو ایک عجیب وغریب خواب کی حیثیت سے مانتے تھے اور ان کا استدلال اس آیت سے تھا:

وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِيْ اَرَيْنٰكَ اِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ

(اور جو رویا ہم نے آپ کو دکھائی اسے لوگوں کے لیے آزمایش بنا دیا)

کیونکہ اس آیۃ میں واقعۂ معراج کو "رویا" سے تعبیر کیا گیا ہے جو عام طور پر خواب کے معنی میں آتا ہے (تفسیر ابن کثیر ج ۳ سورہ بنی اسرائیل) امام بخاریؒ نے اس آیۃ کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے:

رُؤیَا عینٍ اُرِیھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

(وہ ایک آنکھوں سے دیکھی ہوئی رویا تھی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دکھائی گئی)

(صحیح بخاری)

گویا ان کی رائے میں یہ واقعہ ایک ایسا خواب تھا جس میں آنکھیں بھی اپنا حصّہ ادا کر رہی تھیں۔

بعد میں ارباب فکر ونظر و اصحاب علم وتحقیق نے اس میدان میں اپنے قلم کی خوب خوب جولانیاں دکھائیں۔ مفسرین و محدثین نے نصوص و روایات کی بنیاد پر اس موضوع پر دادِ تحقیق دی۔ صوفیاء کرام نے سلوک و معرفت کی راہ سے اس رازِ درون پردہ سے پردہ اٹھانے کی کوشش کی اور حکماء و فلاسفہ اسلام نے عقلی انداز میں اس عقدہ مشکل کی گرہ کشائی کی سعی کی۔ مولف محترم نے بڑی کوشش و کاوش سے تفسیر و حدیث و کلام و تصوف کی کتابوں کے ہزارہا صفحات میں سے

چن چن کر، اس موضوع پر مشاہیر امت کے افکار گوہر بار کو "معراج نما" کی لڑیوں میں پرو دیا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ان کے خیالات پر اپنے انداز میں تبصرہ بھی کیا ہے اور وضاحتی نوٹ بھی لکھے ہیں۔

اس ضمن میں امام فخرالدین رازی، امام غزالی، امام ابن جریر طبری، حافظ ابن قیم، حضرت شمس تبریز، مولانا روم، خواجہ عطار، حضرت شاہ ولی اللہ، مولانا اشرف علی تھانوی، مولانا سید سلیمان ندوی، علامہ اقبال (رحمہم اللہ تعالیٰ) سب ہی کے افکار و آراء آگئی ہیں۔ تاہم شیخ الرئیس بوعلی سینا کے فارسی رسالے "معراج نامہ" کا ترجمہ اس مجموعے کی خاص چیز ہے۔ شیخ الرئیس کا فلسفہ و حکمت میں مقام ناقابل انکار ہے لیکن عالم ملکوت کے حقائق تک رسائی ان کے پر پرواز کی طاقت سے باہر ہے۔ مگر بقول فاضل مقدمہ نگار حضرت مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند:

> "معراج نامہ میں ابن سینا نے خالص فلسفیانہ نقطۂ نظر سے مسئلۂ معراج کو دیکھا ہے اور ایک فلسفی سے اس سے زائد کی توقع ہی کیا کی جاسکتی ہے۔ تاہم مسئلۂ معراج سے متعلق بعض لطیف نکتے اور کچھ علمی پہلو اس سے ضرور وا شگاف ہو جاتے ہیں اور "علم شے بہتر از جہل شے" کے ماتحت اس کا مطالعہ نفع سے خالی نہیں۔"

افسوس ہے کہ مولف فاضل نے شیخ الرئیس کے اس گراں قدر رسالے کا صرف ترجمہ درج کیا۔ اس کی اہمیت کا تقاضا تھا کہ اصل رسالہ بھی شائع کر دیا جاتا۔ صرف ترجمے سے اصحاب تحقیق کی تشفی نہیں ہو سکتی۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ مولف محترم کی اس کوشش کے نتیجے میں واقعہ معراج کی گوناگوں تعبیرات و تشریحات یکجا سامنے آگئی ہیں اور اپنے اپنے مذاق کے مطابق ہر صاحب ذوق ان سے اپنے دماغ کو روشنی اور قلب کو سکون عطا کر سکتا ہے۔

اگرچہ مولف نے علماء اسلام کے افادات و مقالات کا استقصاء نہیں کیا اور نہ یہ ممکن ہی تھا تاہم حضرت مولانا ابوالکلام آزاد اور حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی کے افادات سے اس گلدستے کا خالی رہنا خامی کی بات ہے۔

اس کے باوجود مولف محترم کی یہ علمی کوشش ہر طرح قابل تعریف ہے۔ امید ہے کہ ارباب ذوق اس سے فائدہ اٹھائیں گے اور اپنے اپنے ذوق کی تسکین کا سامان اس میں پائیں گے۔

روداد سیمینار

مذہب اور عصر جدید

اسلام اینڈ دی موڈرن ایج سوسائٹی کا پہلا کل ہند سیمینار

منعقدہ نئی دلی۔ ۲۱، ۲۲، ۲۳۔ فروری ۱۹۷۰ء

ہماری سوسائٹی کے ہفت سالہ منصوبے کی ایک اہم مد یہ بھی ہے کہ چار ملکی اور ایک عالمی سیمینار منعقد ہو۔ جن میں مختلف مذاہب کے فضلا جمع ہو کر اس مسئلے پر اور اس کے متعلقہ مسائل پر غور کریں کہ عصر جدید کے مذہبی بحران کے کیا اسباب ہیں اور اُس کا کیا علاج ہے، جدید ذہن کیوں مذہبی عقائد اور اعمال سے بیگانہ یا برگشتہ ہوتا جاتا ہے اور اسے ان سے آشنا اور وابستہ کرنے کے لیے کیا تدابیر اختیار کرنی چاہئیں۔

اس سلسلے کا پہلا سیمینار سوسائٹی کی طرف سے ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳ فروری ۱۹۷۰ء کو نئی دلی میں منعقد ہوا۔ جس کا موضوع "مذہب اور عصر جدید" تھا۔ موضوع کا انتخاب اس لحاظ سے کیا گیا تھا کہ سوسائٹی کے اصل مقصد کی طرف قدم بڑھانے سے پہلے ایک سرسری جائزے کے ذریعے یہ معلوم کر لیا جائے کہ ہندوستان میں مختلف مذاہب کے جدید تعلیم یافتہ حضرات کے ذہنوں میں مذہب کے بارے میں کیا خیالات پائے جاتے ہیں۔

جن حضرات کو سیمینار میں حصہ لینے کی دعوت دی گئی تھی، اُن میں سے ۲۳ نے شرکت کا وعدہ کیا مگر دراصل ۲۱ شریک ہوئے۔ پروفیسر اے۔ آر۔ دادیا جو افتتاحی جلسے کی اور پروفیسر محمد زبیر صدیقی جو سیمینار کی پہلی نشست کی صدارت کرنے والے تھے، ناسازیِ طبع کی وجہ سے تشریف نہ لاسکے مگر دونوں بزرگوں نے اپنے مقالے بھیج دیئے جنھیں سائکلو اسٹائل کرکے تقسیم کردیا گیا۔

سیمینار کی روداد

۲۱ر فروری ۷۸ء، ۶ بجے شام:

سوسائٹی کے صدر حکیم حاجی عبدالحمید صاحب کی طرف سے سیمینار کے شرکاء اور دوسرے مہمانوں کو غالب اکیڈمی میں پرتکلف عصرانہ دیا گیا۔ شرکا میں سے اکثر موجود تھے۔ صرف دو حضرات نہیں تھے جو دوسرے روز صبح دہلی پہنچے۔ مہمانوں نے اپنا تعارف سوسائٹی کے عہدہ داروں سے کرایا۔ حکیم عبدالحمید صاحب نے سب مہمانوں کو غالب اکیڈمی کا کتب خانہ اور میوزیم دکھایا۔ عصرانہ سے فراغت کے بعد باہر کے مہمانوں کو لودی ہوٹل میں جہاں ان کے قیام کا انتظام تھا، پہنچا دیا گیا۔

۲۲ر فروری ۷۸ء، ۱۰½ بجے صبح تا ۱۲ بجے دوپہر

افتتاحی جلسہ لودی ہوٹل کے شاندار ہال میں منعقد ہوا۔ پروفیسر اے۔ آر دادیا کے تشریف نہ لانے کی وجہ سے خواجہ غلام السیدین صاحب نے جلسے کی صدارت کی۔ خواجہ صاحب نے اپنے خطبے میں ان فضلا کا جو سیمینار میں شرکت کرنے کے لیے اور ڈاکٹر راؤ وزیر تعلیم حکومت ہند کا جو اس تقریب کا افتتاح کرنے کے لیے تشریف لائے تھے، تہِ دل سے خیر مقدم کیا اور ان سے ہماری سوسائٹی کا تعارف اِن الفاظ میں کرایا:

"اس کی تاسیس کا محرک یہ احساس ہے جو ہم میں سے چند لوگوں کے دلوں میں کھٹک رہا تھا کہ ہماری سماج کو مذہب سے وہ فیض نہیں پہنچ رہا ہے جو پہنچنا چاہیے اور کسی ایسے اقدام کی ضرورت ہے کہ نوعِ انسانی کی فلاح و بہبود کی جو قوتیں مذہب کے اندر مضمر ہیں انھیں کام میں لایا جائے۔ اس سوسائٹی کے قائم کرنے کا خیال پہلے ڈاکٹر سید عابد حسین کے دل میں پیدا ہوا۔ ڈاکٹر صاحب مرحوم نے

جوہر اچھی تجویز کا خیر مقدم کرتے تھے، ان کی ہمت افزائی کی اور سوسائٹی کا سرپرست بننا منظور کر لیا۔ اس کے بعد ڈاکٹر عابد حسین نے یورپ، ایشیا اور امریکہ کے متعدد ملکوں کا دورہ کیا اور بہت سے فضلاء سے جنھیں مذہب (خصوصاً مذہب اسلام سے) گہری دلچسپی ہے، اس تجویز کے بارے میں گفتگو کی اور ان سے وعدہ لیا کہ سوسائٹی کے مجوزہ رسالوں کے ساتھ قلمی تعاون کریں گے اور سوسائٹی کی دوسری سرگرمیوں میں بھی مدد دیں گے۔ چنانچہ اُردو سہ ماہی "اسلام اور عصر جدید" کی اشاعت پچھلے سال شروع ہوگئی اور وہ پابندی سے نکل رہا ہے۔ انگریزی سہ ماہی "اسلام اینڈ دی موڈرن ایج" کا پہلا نمبر بھی اب تیار ہوگیا ہے۔ ان دونوں رسالوں کا ایک بڑا کام یہ ہے کہ مذاہب عالم میں باہمی مفاہمت اور یک جہتی پیدا کریں۔ ان کے پیش نظر یہ مقصد ہے کہ سب مذہبوں کا مطالعہ ہمدردی سے کر کے ان میں جو چیزیں مشترک ہیں، انھیں اُجاگر کیا جائے اور جو اختلافات ہیں، انھیں تسلیم کرتے ہوئے باہمی رواداری سے کام لینے کی اسپرٹ پیدا کی جائے۔ اس کے علاوہ مختلف مذاہب کے ممتاز سربراہوں کو اس پر آمادہ کیا جائے کہ اپنے اپنے مذہب کی موجودہ حالت پر عصر جدید کے پس منظر میں تحقیق اور تنقید کی نظر ڈالیں اور اس پر غور کریں کہ اُسے کس طرح آج کل کے لوگوں کے لیے حیات بخش فیض و فیضان کا سرچشمہ بنایا جا سکتا ہے۔"

اس کے بعد وزیر تعلیم ڈاکٹر راؤ نے اپنی پُر مغز تقریر میں مذہب کی ضرورت اور اہمیت پر روشنی ڈالی اور یہ امید ظاہر کی کہ یہ سیمینار مذہب کی مفید خدمت کرنے میں کامیاب ہوگا۔ چونکہ پہلے سے یہ بات معلوم نہیں تھی کہ موصوف زبانی تقریر کریں گے اور ہم نے کسی مختصر نویس کا انتظام نہیں کیا تھا، اس لیے افسوس ہے کہ ہم اس کو قلم بند نہ کر سکے۔ اس کے بعد ڈاکٹر راؤ کا معزز مہمانوں سے تعارف کرایا گیا اور وہ ان کے ساتھ کافی پی کر رخصت ہو گئے۔

۱۲ بجے تا ۱ بجے :

ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی کی عدم موجودگی میں سیمینار کی پہلی نشست پروفیسر وحید الدین کی صدارت میں شروع ہوئی۔ سب سے پہلے ڈاکٹر زبیر صدیقی اور پروفیسر اے۔ آر واڈیا کے مقالے پڑھے جانے تھے لیکن ان حضرات کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے ان کے بارے میں سوال و جواب نہیں ہو سکتا تھا، اس لیے ان کا پڑھنا موقوف رکھا گیا۔

ڈاکٹر وادیا کے مقالے کا عنوان تھا: کیا انسان بغیر مذہب کے کام چلا سکتا ہے؟" اس میں
انھوں نے ان عوامل کا تجزیہ کرنے کے بعد جن کی وجہ سے پچھلی چند صدیوں میں مغربی ملکوں میں مذہب
کا اثر لوگوں کے ذہن اور ان کی زندگی پر گھٹتا چلا جاتا تھا، یہ دعویٰ کیا ہے کہ مذہب کا سرچشمہ انسانی فطرت
ہے۔ اس لیے نوع انسانی زیادہ دن تک بغیر مذہب کے نہیں رہ سکتی چنانچہ حال میں بڑے بڑے
سائنس دانوں نے مذہب کی ضرورت اور اہمیت کا اعتراف کیا ہے اور اب مغربی ذہن پھر مذہب
کی طرف آ رہا ہے۔" اس مقالے کا ترجمہ ہمارے رسالے کے کسی نمبر میں شائع ہوگا۔

ڈاکٹر زبیر صدیقی نے "مذہب کا عصر جدید کے لیے موزوں ہونا" کے عنوان سے مقالہ لکھا تھا
جس کا خلاصہ یہ ہے:

"اسلامی تصور کے مطابق مذہب کے دو بنیادی اجزا ہیں۔

۱۔ ذہنی اور روحانی
۲۔ عملی

ذہنی اور روحانی جزو حسب ذیل عقائد پر مشتمل ہے:
(۱) توحید (۲) رسالت (۳) حشر و نشر، جزا و سزا (۴) انسان کا اشرف المخلوقات ہونا۔
مذہب کا عملی جزو حسب ذیل فرائض پر مشتمل ہے:
(۱) نماز (۲) روزہ (۳) حج (۴) زکوٰۃ (۵) اپنے عزیزوں اور دوسرے لوگوں کے مقررہ
حقوق ادا کرنا اور ان کی ہر ممکن خدمت کرنا۔

پہلا جزو جو اصل مذہب ہے، دین کہلاتا ہے اور اس کی تعلیم ہر مذہب ہر زمانے میں دیتا آیا ہے۔
دوسرا جزو شریعت کہلاتا ہے جس میں زمانے کے ساتھ ساتھ ارتقا ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ وہ
شریعت محمدی میں تکمیل کو پہنچ گیا۔

مذہب فکر و عمل کا ایک ایسا نظام ہے جس میں دین و دنیا کے تقاضوں کو باہم سمو دیا گیا ہے۔
یوں تو ہر زمانے میں ایسے لوگ گزرے ہیں جو کسی مذہب پر ایمان نہیں لائے بلکہ حیات و
کائنات کی گتھیوں کو مختلف فلسفیانہ نظریوں کی مدد سے سلجھانے کی کوشش کرتے رہے۔ مگر عصر جدید
میں جب انسان نے سائنس و صنعت میں حیرت انگیز ترقیات کیں، یہاں تک کہ کرۂ قمر تک

جا پہنچا۔ تو اس نے خدا کے تصور کو جو اس کی عقل اور تجربے سے ماورا ہے، چھوڑ دیا ہے اور اپنے لیے نئے نئے دیوتا گھڑ لیے ہیں، نسل پرستی، قوم پرستی، کمیونزم، فاشزم وغیرہ۔ ان دیوتاؤں کی باہمی جنگ وجدل سے دنیا میدانِ کارزار بن گئی ہے اور نوعِ انسانی ہلاکت کے قریب پہنچ گئی ہے۔ اب اسے ہلاکت سے بچنے کے لیے مذہب کی طرف جو وحی الہی کا حامل ہے، رجوع کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔

سیمینار کی کارروائی ۱۲ ½ بجے شروع ہوئی۔ صاحبِ صدر کی اجازت سے پادری الفریڈ ڈ وسوزا نے اپنا مقالہ "مذہب اور زمانے کے تعلق کا بحران" پڑھا۔

پادری صاحب نے اپنے مقالے میں ان عوامل کا جائزہ لیا جنھوں نے مذہب کو سماجی زندگی میں صدرنشیں کے مقام سے ہٹا کر حاشیہ نشین بنا دیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ عوامل حسب ذیل ہیں:

۱۔ انسانی سماج میں تبدیلیاں ہوئیں۔ نئے نئے سوالات پیدا ہوئے۔ مذہب کو جو سماجی زندگی کا ایک اہم ترین جزو ہے، ان سوالوں کے جواب دینے ہیں مگر عام طور پر وہ ابھی تک وقت کے سوالات کا اطمینان بخش جواب دینے میں کامیاب نہیں ہوا ہے۔

۲۔ مغرب میں مذہب اور سائنس کی کشمکش کا فیصلہ یہ ہوا کہ قولِ الہٰی (وحی) اور فعلِ الہٰی (نیچر یا عالم طبیعی) میں یا دوسرے لفظوں میں قانونِ مذہب اور قانونِ فطرت میں مطابقت ہونا ضروری ہے۔ اس کا یہ مطلب تھا کہ عقیدہ واخلاق کا اصل سرچشمہ قانونِ فطرت کو سمجھا جائے اور مذہبی تعلیمات کو اس سے مطابقت دی جائے۔

۳۔ علم عمرانیات کے نشوونما پانے کے بعد مذہب کو سماجی زندگی کا ایک پہلو اور سماجی حالات کے تابع قرار دیا گیا۔

۴۔ بائبل کی علمی تنقید اور مذہب واساطیر کے تقابلی مطالعے کی بدولت مذہبی عقیدہ کمزور ہو گیا۔

۵۔ مغرب کے ان مذہبی تصورات کا اثر کسی حد تک ہندو مذہب پر بھی پڑا مگر اسی کے ساتھ ساتھ ایک اچھا نتیجہ بھی نکلا کہ مذہبی زندگی کا نصب العین صرف فرد کی روحانی نجات نہیں رہا بلکہ اس میں سماجی خدمت، انفرادی اور قومی آزادی، انسانی برادری اور مساوات کے مقاصد بھی شامل ہو گئے۔ اس کی مثال برہمو سماج، رام کرشن مشن وغیرہ کے عقائد اور سرگرمیوں میں نظر آتی ہے۔

۶۔ اسی رجحان کے ماتحت گاندھی جی نے مذاہب کا نچوڑ اخلاق کو اور اخلاق کا نچوڑ سچائی کو قرار دیا۔ خود گاندھی جی اخلاق اور سچائی کا رشتہ مذہبی عقیدہ وعمل کے ساتھ اٹوٹ سمجھتے تھے۔ مگر عام طور پر ان کی تعلیم کا یہ اثر پڑا کہ بہت سے لوگ سماجی زندگی کو ایک قدرتی قانونِ اخلاق کا تابع اور مذہب سے بے تعلق سمجھنے لگے۔ مذہب کا تصور انفرادی عقیدہ وعمل تک محدود رہ گیا۔

۷۔ تازہ ترین صورت حال یہ ہے کہ جس طرح یورپ کی زندگی صنعتی زندگی کا قالب اختیار کر چکی ہے، رفتہ رفتہ ہندوستان کی زندگی بھی اسی سانچے میں ڈھل رہی ہے۔ اس مادی ترقی میں جو صنعتی نظام کا نتیجہ ہے اتنی زبردست کشش ہے کہ لوگ ہر چیز کو اسی کسوٹی پر کسنے لگے ہیں کہ اس سے علم کی ترقی اور دولت کی افزایش میں مدد ملے گی یا رکاوٹ پیدا ہوگی۔ مذہب کے بارے میں عام خیال ہے کہ یہ مانعِ ترقی ہے۔ اگر مذاہب کو جدید ذہن پر اپنا اثر قائم رکھنا ہے تو انھیں اس کی وضاحت کرنی پڑے گی کہ وہ اخلاقی حدود کے اندر ترقی میں مانع نہیں بلکہ مددگار ہیں۔ چنانچہ رومن کیتھولک مذہب کے پیشوا پوپ پال ششم نے دسمبر ۱۹۶۳ء میں اپنے ایک خطبے میں فرمایا:

> "دنیا کو معلوم ہو کہ کلیسا دنیا کو گہری ہمدردی اور پُرخلوص پسندیدگی کی نظر سے دیکھتا ہے، اس پر فتح حاصل کرنا نہیں بلکہ اس کی خدمت کرنا، اسے مردود نہیں بلکہ محمود قرار دینا چاہتا ہے۔"

اور ڈاکٹر رادھا کرشنن اس سے پہلے فرما چکے تھے:

> "مذہب کا کام ہی یہی ہے کہ دنیا کو کچھ سے کچھ کر دے۔ اس سے ایسی تبدیلیوں کا مطالبہ کرے جس سے اس کی کایا پلٹ ہو جائے۔"

اس کے بعد مباحثہ شروع ہوا۔ مالک رام صاحب نے کہا: مقرر نے یہ کیوں فرض کر لیا ہے کہ مذہب نئے زمانے کے سوالوں کا قابلِ اطمینان جواب نہیں دے سکتا۔ سائنس اور مذہب کی کشمکش جس کو اس قدر نمایاں کیا جاتا ہے، محض سطحی ہے۔ سائنس کی لڑائی مذہب سے نہیں بلکہ بعض مذہبی رسوم و روایات سے ہے۔ پادری دو سوزا نے کہا کہ مذہب عصرِ جدید کے سوالوں کے جواب تو دیتا ہے مگر وہ ایسے ہوتے ہیں جن سے جدید ذہن کی تسکین نہیں ہوتی۔ ڈاکٹر راؤ نے اپنا خیال ظاہر کیا کہ اصل مشکل یہ ہے کہ اس زمانے کے دانشور طبقے کو مذہب کے مطالعے کا موقع ہی نہیں ملتا۔

خواجہ غلام السیدین صاحب کو یہ اعتراض تھا کہ آخر عصر حاضر کے سارے سوالات کے جواب مذہب سے کیوں مانگے جائیں۔ دانشور طبقہ خود ان کے جواب کیوں نہ تلاش کرے۔

پروفیسر دیوراج نے فرمایا کہ اگر مذہب کے دائرے کو دنیوی زندگی کے دائرے سے الگ رکھا جائے تو اسے ان سوالات کا جواب نہیں دینا پڑے گا۔

مہادیون صاحب کا خیال تھا کہ روایتی مذہب عہدِ ماضی کی یادگار ہے جو رفتہ رفتہ مٹ جائے گی۔

فضل الرحمٰن صاحب نے اس بات کی طرف توجہ دلائی کہ مذہب عصرِ جدید کے تقاضوں سے ایک حد تک ہم آہنگ ہو سکتا ہے مگر ہم آہنگی پر ضرورت سے زیادہ زور دیا جائے تو مذہب کی کوئی بنیاد ہی نہ رہے گی۔

ضیاء الحسن فاروقی صاحب نے کہا کہ زمانے کے ساتھ اضافی اقدار بدلتی ہیں مگر بعض اقدار ابدی ہیں اور ان کا سرچشمہ مذہب ہے۔

عالم خوندمیری صاحب نے فرمایا کہ وحی جو مذہب کی بنیاد ہے تعبیر طلب ہے اور اس کی تعبیر ہر زمانے میں اس طرح ہو سکتی ہے کہ زمانے کے جائز تقاضوں کو پورا کر سکے۔

سید انصاری صاحب نے بھی یہ خیال ظاہر کیا کہ اسلامی اصولِ اجتہاد کی بنا پر مذہب ہر زمانے کے تقاضوں کو پورا کر سکتا ہے۔

صدرِ جلسہ پروفیسر وحید الدین نے بحث کا جائزہ لیتے ہوئے فرمایا کہ پادری دو سوزا کے مقالے میں مذہب کا مطالعہ روحانیت کے نقطۂ نظر سے نہیں بلکہ عمرانیات کے نقطۂ نظر سے کیا گیا ہے اور اس لحاظ سے اپنے مقصد میں کامیاب ہے۔

۲½ بجے تا ۵ بجے سہ پہر

دوسری نشست کی صدارت خواجہ غلام السیدین صاحب کو کرنی تھی مگر انھوں نے پہلے ہی معذرت کر دی تھی کہ کسی مجبوری کی وجہ سے وہ جلسے میں وقت پر نہیں پہنچ سکیں گے چنانچہ پروفیسر سچدانند مورتی نے صدارت کے فرائض انجام دیے مگر جب مورتی صاحب کو اپنا مقالہ پڑھنا تھا اس وقت سیدین صاحب پہنچ گئے تھے اور اتنی دیر تک انھوں نے جلسے کی صدارت کی۔

سب سے پہلے پروفیسر دیوراج نے اپنا مقالہ "مذہب اور تجدد" پڑھا جس کا خلاصہ یہ ہے۔

"عہدِ جدید کے مخصوص سانچے میں ڈھلے ہوئے ذہن عام طور پر لا مذہب یا مذہب سے بے پروا ہیں اور اس کی وجوہ حسب ذیل ہیں :

۱- وہ کاروبار، معاشرت یا حکومت کے معاملات میں یا اپنی ذات کے لیے عصری تمدن کی سہولتیں فراہم کرنے میں اس قدر اُلجھے رہتے ہیں کہ انھیں مذہب کیطرف توجّہ کرنے کا وقت ہی نہیں ملتا۔

۲- سائنس، اس کا طریق تحقیق اور اس کے حیرت انگیز کرشمے ذہنوں پر اس طرح مسلّط ہو گئے ہیں کہ وہ کسی برتر قوت کا جو سائنس سے زیادہ طاقتور ہو تصور ہی نہیں کر سکتے۔

۳- اس انکشاف نے کہ عالم طبیعی کے مظاہر و حوادث ایک مقررہ قانون کے ماتحت ہیں جس میں خلل نہیں پڑ سکتا۔ پُر اسرار معجو نما ہستیوں کے وجود سے بے نیاز کر دیا ہے چنانچہ آگسٹ کونٹ کا یہ قول آجکل بہت مقبول ہے کہ مذہب کا دور ختم ہو چکا۔ اب اس کی ضرورت نہیں ہے۔

۴- سب سے اہم سوال دراصل یہی ہے کہ آج کل کے انسان کو مذہب کی ضرورت ہے یا نہیں؟ اس میں شک نہیں ہے کہ نوعِ انسانی بہت بڑی اکثریت میں آج بھی کسی نہ کسی مذہب کی پیروی کرتی ہے مگر کچھ ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو سمجھدار اور دیانت دار ہونے کے باوجود مذہب کے مخصوص عقائد کو نہیں مانتے۔ مثلاً خدا پر اور عالم آخرت پر عقیدہ نہیں رکھتے۔ ایسے لوگوں کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ عام مذہبی شعور تو رکھتے ہیں مگر کوئی خاص مذہب نہیں رکھتے۔

۵- مذہبی شعور انسان کی باطنی فطرت کا ناگزیر تقاضا ہے۔ مختلف مذاہب کے لوگ جو ایک دوسرے سے جھگڑتے رہتے ہیں اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ کوئی گروہ بھی مذہبی شعور سے خالی نہیں۔ ان کا ایک دوسرے کے مذہب کو سراسر باطل قرار دینا بہت خطرناک ہے۔ اس سے شک اور انکار کے رجحان کو تقویت پہنچتی ہے۔

۶- عصرِ جدید کے انسان کے نقطۂ نظر سے یہ تصوّر کہ ایک مذہب سراسر حق اور دوسرے سراسر باطل ہیں، مذہبی بحث و مباحثے اور تحقیق حق کے دروازے ہی بند کر دیتا ہے۔ اسی طرح ہندوؤں کا یہ تصور کہ سب مذاہب کا یکساں احترام کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ سب کے عقائد اور رسوم و عبادات مختلف راستے ہیں جو ایک ہی منزل پر پہنچاتے ہیں، اس لحاظ سے اچھا معلوم ہوتا ہے کہ اگر سب مذہبوں کے لوگ اسے مان لیں تو ان کے آپس کے جھگڑے ختم ہو جائیں۔ مگر اس سے

ایک بڑی مشکل پیدا ہوجاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر مذہب اپنی موجودہ حالت سے مطمئن ہوکر تلاش حق کو ترک کردیتا ہے۔ اس طرح مذہبی شعور کی ترقی رُک جاتی ہے اور اس کی گنجایش نہیں رہتی کہ مذاہب کے عقائد و رسوم کا باہم مقابلہ کرکے بہتر چیز کو اختیار کیا جائے۔ در اصل ہر شخص کو اس کا حق ہونا چاہیے کہ مختلف مذاہب کی مقدس کتابوں میں سے جو باتیں اس کے دل کو لگیں انھیں قبول کرے اور اپنی زندگی کے لیے شمع راہ بنائے۔

۷۔ عصرِ جدید کے انسان کے لیے اس بات کا تسلیم کرنا مشکل ہے کہ مذہبی آدمی ہونے کے لیے کسی مذہب کے عقائد و نظریات کو حرف بہ حرف صحیح ماننا ضروری ہے۔ جبکہ وہ یہ دیکھتا ہے کہ بودھ مت اور سانکھیہ مت جو صرف ایک عالم گیر نظامِ اخلاق پر ایمان رکھتے ہیں، دنیا کے بڑے مذاہب میں شمار ہوتے ہیں اور ان کے ماننے والوں میں بہت سے نیک اور پرہیزگار لوگ شامل ہیں۔

۸۔ عصرِ جدید کا مذہبی بحران در اصل یہ ہے کہ ایک طرف تو لوگ کسی چیز پر بے چون وچرا ایمان لانے پر تیار نہیں ہیں اور دوسری طرف کسی چیز پر ایمان لانے کی ضرورت کو شدت سے محسوس کرتے ہیں۔ یہاں اس بات کو واضح کر دینے کی ضرورت ہے کہ سائنس کا طریق تحقیق مذہب میں کام نہیں دے سکتا۔ مذہبی شعور ایک خاص قسم کی واردات ہے جو سائنس کے حسّی مشاہدے اور تجربے سے مختلف ہے۔ عام لوگوں پر یہ کیفیت اولیا و اصفیا کی زندگی کے مشاہدے سے گزرتی ہے۔ ان حضرات کی بے نفسی، غیر محدود شفقت و محبت اور دنیوی دولت و اقتدار سے بے نیازی لوگوں کے دلوں کو اپنی طرف کھینچتی ہے اور ان میں بھی یہ صفات تھوڑی بہت پیدا ہوجاتی ہیں۔ یہی بے نفسی اور بے نیازی سچی مذہبیت ہے۔

اس مقالے پر جو بحث ہوئی وہ دو نقطوں کے گرد گھومتی تھی، ایک یہ کہ کیا روایتی مذہب کو عصرِ جدید کے سانچے میں اس طرح ڈھالا جاسکتا ہے کہ اس کی اصلیت باقی رہے۔ دوسرے یہ کہ کیا کسی مذہب کا یہ دعویٰ قابلِ تسلیم ہے کہ وہ سراسر حق اور دوسرے مذاہب سراسر باطل ہیں۔ مولانا اکبرآبادی نے فرمایا کہ کوئی مسلک جب تک وہ کسی زمان و مکان سے ماورا ہستی کو اور کسی آسمانی کتاب کو نہ مانتا ہو حقیقی معنی میں مذہب نہیں کہلایا جاسکتا۔ مہادیون صاحب کا خیال تھا کہ

پروفیسر دیوراج کی یہ تجویز کہ ہر شخص مختلف مذہبی کتابوں سے وہ چیزیں چن لے جو اس کے دل کو لگتی ہوں، قابلِ قبول نہیں ہے۔ اس کا یہ نتیجہ ہوگا کہ اصول و عقائد کا ایک معجون مرکب بن جائے گا جس سے انسان کی روحانی پیاس نہیں بجھ سکتی۔ مالک رام صاحب نے کہا کہ ایک مذہب کو سراسر حق سمجھنے کے لازمی طور پر یہ معنی نہیں ہیں کہ دوسرے مذہبوں میں سرے سے کوئی حقیقت ہی نہیں ہے۔ پروفیسر دیوراج نے اپنے جواب میں فرمایا کہ مذہب کا اصل مقصد یہ ہے کہ انسان بے نفسی، خدمت خلق اور دنیا سے بے نیازی کی زندگی بسر کرے۔ آج کل کے زمانے میں جب قوموں اور ملکوں کے درمیان فاصلے مٹ رہے ہیں کوئی شخص انسان کو اس سے نہیں روک سکتا کہ وہ دوسرے مذہبوں کی مقدس کتابوں اور شخصیتوں سے فیضان حاصل کرے۔ عصرِ جدید کے انسان کے مذہبی تقاضے کو پورا کرنے کا پہلا قدم یہ ہونا چاہیے کہ کسی روایتی مذہب کے خطا سے بری ہونے کا دعویٰ نہ کیا جائے۔

دوسرا یہ ہے کہ مذہبی زندگی میں اپنے مخصوص دائرے کے اندر رہے دوسرے دائروں میں مداخلت نہ کرے۔

اس کے بعد پروفیسر سچدانند مورتی نے اپنے مقالے میں مذہب کے بارے میں کچھ متفرق خیالات ظاہر کیے۔ انھوں نے کہا، سوال یہ ہے کہ مذہب محض ایک قلبی کیفیت ہے یا ذہنی عقیدہ ہے۔ اگر وہ ذہنی عقیدہ ہے تو اسے سائنس کے مقرر کیے ہوئے علمی معیار پر پرکھنا پڑتا ہے اور وہ اس پر پورا نہیں اترتا۔ ایک اور اہم سوال یہ ہے کہ اگر مذہب ذہنی عقیدہ ہے تو لازمی طور پر مختلف مذاہب اپنے اپنے عقیدوں کو صحیح سمجھیں گے۔ پھر ہم کس بنا پر ان سے مذہبی رواداری کا مطالبہ کریں۔ صرف اسی بنا پر کر سکتے ہیں کہ اس طرح کی رواداری کے بغیر نوعِ انسانی زندہ نہیں رہ سکتی۔ آخر میں انھوں نے فرمایا کہ مذہب کی تاریخ میں اچھے اور برے دونوں طرح کے کارنامے نظر آتے ہیں۔ مذہب کے نام پر بارہا جنگ ہوئی ہے، ظلم ہوا، ناانصافیاں ہوئی ہیں مگر دوسری طرف اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ مقدس کتابوں، پیغمبروں، عارفوں کی اخلاقی بصیرت نے نوعِ انسانی کے کردار کا معیار پہلے سے کہیں زیادہ بلند کر دیا ہے۔

بحث میں ڈاکٹر محمود الحق نے کہا، پروفیسر مورتی نے مذہب کے منفی پہلو کا ذکر تو کیا ہے مگر اس

پر کما حقہ، زور نہیں دیا کہ اس نے وحشی انسان کو مہذب بنانے میں بہت بڑا رول ادا کیا ہے۔
پروفیسر آگوانی نے کہا۔ بے شک ایک مدت تک مذہب نے انسان کو مہذب بنانے کا کام انجام دیا ہے مگر معلوم ہوتا ہے کہ اب وہ اس سے نہیں نبٹ سکتا۔ ڈاکٹر عالم خوندمیری نے اس اعتراض کا کہ مذہب سائنس کے علمی معیارِ تحقیق پر پورا نہیں اترتا، جواب دیتے ہوئے کہا کہ مذاہب کی نشو و نما کا زمانہ سائنس سے پہلے کا زمانہ تھا اس لیے اس میں اور سائنس میں کشمکش ہونا ضروری ہے مگر دونوں کے تحقیقی مطالعے سے اس جھگڑے کو نبٹایا جا سکتا ہے۔ جہادیون صاحب کے نزدیک پروفیسر مورتی کا یہ اعتراض کہ مذہبی علم و عرفان علمی کسوٹی پر پورا نہیں اُترتا' بے بنیاد ہے. فلسفۂ لسان کے بڑے بڑے ماہروں نے یہ تسلیم کیا ہے کہ علم کی ایسی سطحیں موجود ہیں جو الفاظ کی گرفت میں نہیں آ سکتیں۔
آخر میں پروفیسر مورتی نے فرمایا کہ انھوں نے اپنے مقالے میں صرف ان مشکلات کی طرف اشارہ کیا ہے جو جدید ذہن کو مذہب کے سمجھنے میں پیش آتی ہیں اور جن کی بنا پر کچھ لوگوں کا یہ خیال ہو گیا ہے کہ سائنس کے زمانے میں مذہب بیکار ہے لیکن آج کے بڑے بڑے مفکروں مثلاً نی بور' پال بارتھ کا دعویٰ ہے کہ مذہب کا مفہوم صحیح طور پر سمجھا جائے تو آج بھی اس کی ضرورت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔
جہادیون صاحب کے مقالے کا عنوان تھا " مذہبی رواداری کا تصوّر ایک دور از کار چیز ہے " اس میں انھوں نے رواداری کا مفہوم ہم آہنگی قرار دیتے ہوئے اس بات پر زور دیا تھا کہ دنیا کے بڑے بڑے مذہبوں میں جو بنیادی اختلافات ہیں وہ بلند ترین روحانی سطح پر دور ہو سکتے ہوں تو اور بات ہے لیکن ذہنی سطح پر جہاں تک ہماری پہنچ ہے' دور نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ یہ دعویٰ کہ سب مذہب ایک ہیں' بے بنیاد ہے اور یہ جد وجہد کہ ان میں ہم آہنگی پیدا ہو' بیکار ہے۔ مذہب الگ الگ رہیں گے اور ہر مذہب یہ کوشش کرتا رہے گا کہ اس کو زیادہ سے زیادہ مقبولیت حاصل ہو۔ اور اس میں کوئی ہرج بھی نہیں بہ شرطے کہ یہ کوشش گاندھی جی کے بتائے ہوئے حق اور عدم تشدد کے اصول کے مطابق ہو۔ یعنی اپنے مذہب کو مقبول بنانے کے لیے جبر و تشدّد یا اور کسی ناحق اور ناروا طریقے سے کام نہ لیا جائے۔

اس مقالے پر جو بحث ہوئی اس کا موضوع ایک تو یہ مسئلہ تھا کہ مختلف مذاہب میں اشتراک اور اتحاد کس حد تک ہے۔ دوسرا یہ کہ مذاہب کی باہمی نزاعوں کو روکنے میں گاندھی جی کا عدم تشدد کہاں تک کام دے سکتا ہے۔ خواجہ غلام السیدین صاحب نے کہا کہ مقرر نے اختلافات پر حد سے زیادہ زور دیا ہے اور مشترک عناصر کو یکسر نظر انداز کر دیا۔ مولانا اکبر آبادی نے ان عملی مشکلات کی طرف توجہ دلائی جو عدم تشدد کی راہ میں چلنے میں پیش آتی ہیں۔ ڈاکٹر اگوانی نے کہا کہ عدم تشدد سے بالفعل مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ سماج بہت بلند اخلاقی سطح پر پہنچ چکی ہو۔ ہمایون صاحب نے اپنے جواب میں فرمایا کہ عدم تشدد انسان تو کیا، حیوانوں کی بھی فطرتِ اصلی میں داخل ہے۔ انھوں نے علمِ حیوانات کی جدید ترین تحقیقات کا حوالہ دیتے ہوئے کچھ پرندوں کی مثال پیش کی جو عدم تشدد سے کام لے کر اپنے دشمنوں کے دلوں کو جیت لیتے ہیں۔

ڈاکٹر کے. ایل راؤ نے "ہندوستانی یونی ورسٹیوں میں مطالعۂ مذاہب" کے موضوع پر مقالہ پڑھا۔ جس کا یہ خلاصہ ہے:

۱۔ یونی ورسٹی کی تعلیم کے دو پہلو ہیں (۱) عالم طبیعی کا مطالعہ (۲) عالم انسانیت کا مطالعہ۔ عالم انسانیت کے مطالعے میں مذہب کو جو فرد اور جماعت کی زندگی کی تشکیل پر گہرا اثر ڈالتا ہے نظر انداز کر دینا بڑی کوتاہی ہے۔ مذہب تہذیب کا نہایت اہم عنصر ہے۔ مطالعۂ مذہب کے بغیر خود اپنی تہذیب یا دوسری تہذیبوں کا مطالعہ ناقص رہے گا۔

۲۔ پھر مختلف مذاہب کے پیروؤں میں مصالحت اور حسنِ سلوک کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک دوسرے کے مذہب کا ہمدردی سے مطالعہ کریں۔

۳۔ تعجب اور افسوس کی بات ہے کہ ہندوستانی یونی ورسٹیوں میں مذاہب کا مطالعہ مفقود ہے جب کہ بہت سے دوسرے ملکوں میں خصوصاً ریاستہائے متحدہ امریکہ میں اس مطالعے کو یونی ورسٹیوں میں بڑی مقبولیت حاصل ہوگئی ہے۔ یہ عذر کہ ہندوستان سیکولر ریاست ہے اس لیے یہاں یونی ورسٹیوں میں مذہبی تعلیم نہیں دی جا سکتی، بے بنیاد ہے اس لیے کہ ہندوستانی ریاست کا سیکولرزم مخالفِ مذہب نہیں بلکہ سب مذاہب کو یکساں درجہ دینے کا حامی ہے۔

۴۔ مذاہب کا مطالعہ تقابلی ہونا چاہیے۔ اس کا مقصد کسی ایک مذہب کی تبلیغ نہ ہو بلکہ مطالعہ

کرنے والا اپنے دل سے تمام تعصبات نکال کر دوسرے مذاہب کے عقائد اور اخلاق و معاشرت کا مطالعہ قابلیت، دیانت داری، وسعتِ نظر اور انکسار کے ساتھ کرے اور حق و خیر جہاں بھی نظر آئے اسے قدر و احترام کی نظر سے دیکھے۔ تاریخی طریقِ مطالعہ اور فلسفیانہ طریقِ مطالعہ دونوں اپنی اپنی جگہ مفید ہیں۔

۵۔ پنجابی یونی ورسٹی پٹیالہ نے تقابلی مطالعۂ مذاہب کا شعبہ قائم کیا ہے جسے اس کے کل شعبوں میں سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔

بحث کے سلسلے میں ضیاء الحسن فاروقی صاحب نے یہ شبہہ ظاہر کیا کہ یونی ورسٹی میں مذاہب کا مطالعہ کیا گیا تو وہ محض ایک ذہنی ورزش بن جائے گی اور قلبی اور روحانی تعلق جسے ایمان کہتے ہیں۔ جو دراصل مذہب کی جان ہے نظر انداز ہو جائے گا۔ عالم خوندمیری صاحب نے کہا کہ جس ملک میں متعدد مذہب ہیں وہاں مطالعۂ مذاہب میں مناظرانہ رنگ پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ ہاں اگر ایسا ہو کہ ایک مذہب کا پیرو دوسرے مذہب کا ہمدردانہ مطالعہ کر کے اس کی تعلیم دے تو شاید مختلف مذاہب میں باہمی مفاہمت پیدا ہو سکے۔ پروفیسر محمد شفیع اگوانی نے متنبہ کیا کہ ہر مذہب کے بارے میں دو نقطۂ نظر ہوتے ہیں۔ ایک اس شخص کا جو اس پر ایمان رکھتا ہے اور اس کے اندر ڈوبا ہوا ہوتا ہے۔ دوسرا اس کا جو اسے باہر سے محض ناظر کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ یونی ورسٹی کے اندر مطالعۂ مذہب میں ان دونوں طریقوں کو سمو لیا جائے تو مفید نتیجہ نکل سکتا ہے۔

ڈاکٹر عبدالحق انصاری کے مقالے "عصر جدید میں مذہب کی ضرورت" میں خاص نکتے یہ تھے:

۱۔ مذہب پر عقیدہ رکھنا انسانی فطرت میں داخل ہے۔ اب سے کچھ دن پہلے تک نفسیات، علم الانسان اور سماجی علوم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے تھے کہ نوعِ انسانی کی اخلاقی اور روحانی فطرت میں یکسانی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ انسانوں کی طبیعی جبلتوں، بھوک پیاس اور جنس وغیرہ کے سوا اور کوئی چیز فطرت انسانی میں مشترک نہیں ہے مگر اب یہ خیال بدل رہا ہے اور نوعِ انسانی میں بنیادی اخلاقی اقدار کا مشترک ہونا تسلیم کیا جا رہا ہے۔ حیات و کائنات کے مقصد کی تلاش بھی انسان کی فطرت کا تقاضا مانا جاتا ہے۔ اسے ایک ایسی ہستی کی ضرورت ہے جو اس کے لیے مرکزِ عبادت اور شیلِ ہدایت ہو۔

۲۔ فطرت انسانی کے اس تقاضے کا جواب ایک مخصوص اور ہمہ گیر نوعیت کا ہوتا ہے جس میں علم کے

علاوہ اخلاقی شعور، احساس، جذبہ اور ارادہ بھی شامل ہوتا ہے۔ مذہبی شعور محض علم نہیں بلکہ عرفان اور ایمان ہے۔

۳۔ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا فطرت انسانی کے اس تقاضے کا جواب مذہب الٰہی کے سوا کسی اور چیز مثلاً مسلک انسانیت یا مذہب کے ایسے تصور سے جو عالم طبیعی کے اندر محدود ہو، مل سکتا ہے۔ دراصل یہ اس پر موقوف ہے کہ ہم انسان کو یکسر طبیعی مخلوق سمجھتے ہیں یا اس کی خلقت میں کسی مابعد الطبیعی عنصر کی موجودگی کو تسلیم کرتے ہیں۔ مسلک انسانیت یا مذہب طبیعی (نیچرلزم) سے وہ تقاضا جو فطرت کی گہرائیوں سے اٹھتا ہے پورا نہیں ہوتا۔ "بیگانگی" اور "تنہائی" کا جاں فرسا احساس جس کی نئی نسل کو شکایت ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے اس تقاضے کو پورا کرنے کے لیے کسی مرکز عبادت اور مشعلِ ہدایت کی یعنی خدا کے تصور کی ضرورت ہے جو مذہب الٰہی کا مرکزی نقطہ ہے۔

مقالہ آخر وقت میں پڑھا گیا تھا۔ اس پر بحث کی گنجایش نہ نکل سکی۔ مگر عام طور پر پسند کیا گیا۔ یہ ہمارے انگریزی رسالے کے اگست کے شمارے میں شائع کیا جا رہا ہے۔

۲۳ فروری ۶۷ء۔ ۹ بجے تا ۱۱ بجے

آج کی پہلی نشست پروفیسر دیوراج کی صدارت میں شروع ہوئی۔ پروفیسر محمد شفیع اگوانی نے اپنا مقالہ بعنوان "اسلام میں مذہب و سیاست، نظری و عملی حیثیت سے" پڑھ کر سنایا جس کی تلخیص یہ ہے۔

مذہب اسلام کا جو اثر مسلمانوں کی سیاسی فکر پر پڑا، اس کے مطالعے کی طرف فضلا کچھ عرصے سے خاص توجہ کر رہے ہیں۔ مگر سیاسی عمل کے مطالعے پر ابھی کافی دھیان نہیں دیا گیا۔ اس کمی کو پورا کرنے کے لیے مقالے میں کچھ اشارے پیش کیے جاتے ہیں۔

۱۔ عربوں کی اجتماعی زندگی اسلام سے پہلے بھی بہت سادہ تھی اور اسلام کے بعد بھی یہ سادگی باقی رہی۔ صدر اسلام میں مذہبی ہدایت، تعبیر شریعت اور سیاسی اور معاشی تنظیم کے کام ملے جلے تھے جب اسلامی قلمرو کا دائرہ وسیع ہوا اور حکومت کے فرائض میں روز بروز اضافہ ہونے لگا تو دراصل دینوی حکومت کا کام دینی ہدایت سے الگ ہو گیا اور خلیفہ نے امت کے دینوی حکمراں کی حیثیت اختیار کر لی۔ دسویں صدی عیسوی (چوتھی صدی ہجری) سے سیاسی انتشار شروع ہو گیا۔ اور عالم اسلام الگ الگ سلاطین کے ماتحت الگ الگ ریاستوں میں بٹ گیا۔ خلیفہ کی ذات

محض اُمّت کی روحانی وحدت کی ایک نشانی بن کر رہ گئی۔ یہی زمانہ تھا جب مسلم فقہا کو اس کی ضرورت محسوس ہوئی کہ خلافت کی اہمیت پر علمی بحث کی جائے تاکہ یہ ادارہ اُمّت میں ایک رشتۂ اتحاد کی حیثیت سے باقی رہے۔ اس طرح علمی سیاسی فکر کا آغاز ہوا۔ مگر عملی طور پر خلیفہ کا اثر روز بروز کم ہوتا گیا اور امت کا شیرازہ بکھرتا گیا۔

۲۔ سیاست اور مذہب کی حدبندی اسلام میں اصولی طور پر اور مدت تک عملی طور پر بھی ضروری نہیں سمجھی گئی۔ مگر آگے چل کر عملاً مذہبی ہدایت اور تعبیر شریعت کا کام علما کرنے لگے اور حکومت کچھ عرصے تک پوری اُمّت کے خلیفہ اور پھر الگ الگ ریاستوں کے حکمرانوں کے ہاتھ میں رہی۔

۳۔ اس دوئی کو دور کرنے کے لیے سیاسی فکر نے اجماع کا نظریہ پیش کیا۔ یعنی کسی حکمران کی حکومت اسی وقت جائز بھی جا سکتی ہے جب جماعتِ مسلمین اس کے احکام کو شریعت کے مطابق سمجھتی ہو یا کم سے کم منافی شریعت نہ سمجھے۔

۴۔ مگر اب بہت سے ملکوں میں جماعتِ مسلمین پر اسلامیت سے زیادہ قومیت کا اثر ہے۔ اس لیے اجماع کا نظریہ مذہب و سیاست کے ربط کو قائم رکھنے کے لیے کام نہیں دیتا اور نئے نظریے کی تلاش ہے۔ بعض مسلم ریاستیں قومیت، جمہوریت اور سیکولرزم کے اصولوں کا قائل ہونے کا دعویٰ کرتی ہیں، خواہ عمل کچھ بھی ہو اور اسی کے ساتھ یہ کوشش بھی جاری ہے کہ ان اصولوں کو اسلام کے اصولِ حکمرانی سے مطابقت دی جائے۔

بحث کے دوران میں سید انصاری صاحب نے کہا۔ خلافت راشدہ کے زمانے میں اجتماعی زندگی کی سادگی کے باوجود سیاسی کام انجام پاتے تھے۔ ان سے اسلامی سیاست کے اصول اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ پروفیسر سعید احمد اکبر آبادی نے ان کی تائید میں فرمایا کہ خلافت راشدہ کے عمل کو پیش نظر رکھ کر ہی ابو یوسف کی "کتاب الخراج"، ابو عبیدہ کی "کتاب الاصول" اور ابن خلدون کے مقدمۂ تاریخ میں اسلام کے سیاسی نظام کا خاکہ مرتب کیا گیا ہے۔ پروفیسر اگوانی نے کہا۔ ایک سادہ سوسائٹی جب پیچیدہ شکل اختیار کرتی ہے تو نئے نئے مسائل پیدا ہو جاتے ہیں جن کا پہلے تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔ ایک سادہ سماج کے اصول کو پیچیدہ سماج پر عائد کرنے میں بڑی مشکل پیش آتی ہے۔ چنانچہ ماوردی اور ابن خلدون نے اسلامی حکومت کے فرائض کے جو تصورات پیش کیے ہیں

ان میں بعض بنیادی مسائل میں تضاد نظر آتا ہے۔

اس کے بعد مولانا اکبرآبادی نے اپنا مقالہ " اسلامی جمہوریہ میں غیرمسلموں کی حیثیت" پڑھا۔ یہ "اسلام اور عصر جدید" کے اپریل کے نمبر میں شائع ہو چکا ہے۔ اس میں مولانا نے مثالوں سے یہ ثابت کیا تھا کہ صدر اسلام کی اسلامی حکومت نے غیرمسلموں کو اس سے کم مذہبی حقوق نہیں دیئے تھے جو آج سیکولر جمہوری ریاست مختلف مذہبی جماعتوں کو دینے کا دعویٰ کرتی ہے۔

پروفیسر رائے نے مولانا سے یہ سوال کیا کہ آپ کے مقالے میں ضمناً یہ کہا گیا ہے کہ مدینے کی اسلامی حکومت پہلی سیکولر ریاست تھی۔ کیا آپ نے سیکولر کا لفظ اس مفہوم میں استعمال کیا ہے جو آجکل مغرب میں سمجھا جاتا ہے۔ مولانا نے فرمایا، اس سے صرف یہ مراد ہے کہ حکومت نے غیرمسلموں کو پوری مذہبی آزادی دی تھی۔ مالک رام صاحب نے پوچھا جب اسلام نے جزیہ فوجی خدمت سے استثنا کی بنیاد پر عائد کیا تھا تو کیا اورنگ زیب کا اپنے راجپوت سپاہیوں سے جزیہ لینا اسلام کی تعلیم کے مطابق تھا؟ مولانا نے جواب دیا کہ اورنگ زیب ہو یا کوئی اور حکمراں، اگر اس نے ایسا کیا تو اس کا یہ فعل اسلام کے حکم کے خلاف ہے۔ ضیاءالحسن فاروقی نے کہا یہ بات صحیح نہیں ہے کہ اورنگ زیب نے اپنے راجپوت سپاہیوں سے جزیہ وصول کیا تھا۔

صدر جلسہ پروفیسر دیوراج نے کہا۔ علمی نقطۂ نظر سے تو تاریخ کے ہر پہلو کا مطالعہ ضروری ہے لیکن تعلیمی نقطۂ نظر سے تاریخ کے پڑھانے میں ان چیزوں پر زور دینا چاہیے جن سے ہر مذہب و تہذیب کے روشن پہلو سامنے آئیں اور دلوں کے جوڑنے میں مدد ملے۔

ڈاکٹر محمود الحق کے مقالے کا عنوان " اسلام میں تجدد پسندی " تھا۔ اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

ا۔ تجدد پسندی کی تحریک کا آغاز اٹھارویں صدی کے آخر سے ہوتا ہے۔ جب عالم اسلام کو حملہ آور مغربی ملکوں کا سامنا کرنا پڑا۔ سب سے پہلے عربوں کے ذہن میں وہابی تحریک اور جمال الدین افغانی کی اتحادِ اسلامی کی تحریک نے حرکت پیدا کی تھی۔ تجدد کا رنگ اسے مفتی محمد عبدہٗ نے دیا۔ انھوں نے مذہب کی تعبیر و تفسیر میں عقل کی اہمیت کو نمایاں کیا اور تقلید جامد کی مخالفت کی۔ اس ترقی پسند رجحان کو آگے چل کر علی عبدالرازق، عبداللہ القیسمی اور خالد محمد خالد نے انتہا پسندی تک پہنچا دیا۔ علی عبدالرازق نے مذہب و ریاست کو ایک دوسرے سے الگ کرنے پر زور دیا اور قیسمی نے اس بات کی طرف

توجہ دلائی کہ قانونِ علت ومعلول کو جس پر سائنس کی بنیاد قائم ہے قطعی اور حکمی ماننا ضروری ہے۔ اس کے بغیر نہ عالم طبیعی کا صحیح تصور ممکن ہے اور نہ اس کی قوتوں سے کام لے کر مادی ترقی کی جا سکتی ہے۔ خالد محمد خالد نے مارکسی انقلاب کی حمایت کی۔ ان سب نے اپنے اپنے نظریات کی بنیاد اسلامی تعلیم کی تاویل پر رکھی۔ ظاہر ہے کہ ان لوگوں کے خیالات کی مصر میں اور دوسرے اسلامی ملکوں میں شدید مخالفت کی گئی اور ان کا دائرہ اثر ایک چھوٹے سے حلقے تک محدود رہا۔

۲۔ اسی زمانے میں عام طور پر عرب ملکوں میں قومیت اور آزادی کی تحریکوں کو فروغ ہوا مگر یہ عجیب بات ہے کہ اکثر لوگوں نے جو مذہبی حیثیت سے قدامت پسند سمجھے جاتے تھے ان تحریکوں کا ساتھ دیا، اور ترقی پسندوں میں بعض لوگوں نے ان کا ساتھ نہیں دیا۔

۳۔ آج کل جدید تعلیم یافتہ عربوں کا رجحان مذہب کی ترقی پسندانہ تعبیر کے بجائے اس طرف ہے کہ سیکولر زندگی اور مذہبی زندگی کے دائروں کو الگ الگ کر دیا جائے۔

ڈاکٹر عالم خوندمیری نے یہ خیال ظاہر کیا کہ عرب دنیا میں جو لوگ مارکسی خیالات رکھتے ہیں، انھیں تجدد پسند مسلم نہیں بلکہ مارکسی اشتراکی کہنا چاہیے۔ مقالہ نگار نے جواب دیا کہ خود وہ لوگ اپنے آپ کو مسلمان کہنے پر مصر ہیں۔ مالک رام صاحب نے کہا کہ آپ نے ضمناً اخوان المسلمین کو پین اسلامزم کا قائل بتایا ہے۔ یہ کس بنیاد پر؟ مقالہ نگار نے کہا کہ وہ اخوتِ اسلامی پر بہت زور دیتے ہیں۔ ڈاکٹر محمود الحسن نے کہا کہ ان لوگوں کا اخوتِ اسلامی کا تصور دینی اور اخلاقی ہے، وہ عالم اسلام کے سیاسی اتحاد کے جو پین اسلامزم کہلاتا ہے علم بردار نہیں ہیں۔

وقفے کے بعد پروفیسر وحید الدین نے اپنا مقالہ "مذہبی شعور کا بحران" پڑھ کر سنایا۔ جس کے خاص خاص نکتے یہ ہیں:

۱۔ ابتدا میں مذہب کا میدان صرف روحانیات ہی نہیں بلکہ طبیعیات بھی تھا یعنی عالم طبیعی کے سمجھنے کا کام جو اب سائنس کرتی ہے مذہب انجام دیتا تھا اسی لیے سائنس کی نشو ونما کے بعد مذہب اور سائنس میں کشمکش ضروری تھی مگر آخر میں دونوں میں مفاہمت ہو گئی اور دونوں کے میدان الگ الگ تسلیم کر لیے گئے۔

۲۔ مذہبی شعور کا جداگانہ دائرہ بھی بہت وسیع ہے اور انسان کی پوری زندگی پر حاوی ہے۔ اس میں

اخلاقی اور جمالیاتی شعور شامل ہے مگر اس کے سوا کچھ اور بھی ہے یعنی اس حقیقت کا شعور، جو زمان و مکان سے پرے ہے اور یہی مذہب کا مرکزی نقطہ ہے۔

۳۔ اب کشمکش مذہب اور سائنس کے درمیان نہیں ہے بلکہ مذہب اور سیکولر تہذیب کے درمیان ہے جو یہ سمجھتی ہے کہ انسان کی جمالیاتی حس کی تسکین آرٹ سے اور اخلاقی حس کی تسکین سیکولر نظام اخلاق سے ہو سکتی ہے اور ادراکِ حقیقت کی پیاس اس کے اپنے فلسفیانہ نظریات سے بجھ سکتی ہے اس لیے مذہب کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی۔

۴۔ مذہب کے دو پہلو ہیں، ایک تو ماورائی حقیقت کا شعور جو مذہبی زندگی کی بنیاد ہے، دوسرے وہ معاشرتی اور تہذیبی ادارے جو اس شعور حقیقت کی بنیاد پر تعمیر ہوتے ہیں اور جنھیں اصطلاح میں "روایات" کہتے ہیں۔ چنانچہ مذہبی بحران دو قسم کا ہوتا ہے ایک مذہبی روایات کا دوسرا مذہبی شعور کا۔ روایات کا بحران یہ ہے کہ بدلے ہوئے حالات میں اور روایات میں ٹکراؤ ہوتا ہے اس طرح کے بحران مختلف مذاہب کو پیش آتے رہے اور وہ روایات کی نئی تعبیر کے ذریعے آسانی سے ان کا مقابلہ کرتے رہے۔ مگر مذہبی شعور کا بحران جس میں سرچشمۂ حقیقت سے عقیدہ اُٹھ جاتا ہے نہایت اہم اور نہایت خطرناک ہوتا ہے اس لیے کہ اس میں تو زندگی کی بنیاد ہی ہل جاتی ہے اور مذہب کی ساری عمارت کے مسمار ہونے کا خطرہ ہوتا ہے۔ آج کل جو بحران کل مذاہب عالم کو درپیش ہے وہ صرف روایات سے نہیں بلکہ مذہبی شعور سے بھی تعلق رکھتا ہے۔ مغربی دنیا میں نئی نسلوں کو سرچشمۂ حقیقت پر عقیدہ نہیں رہا اور مذہب کے بجائے کسی اور چیز کی تلاش میں بھٹک رہی ہیں۔ جس پر زندگی کی بنیاد رکھی جا سکے۔ پروٹسٹینٹ اور کیتھولک عیسائی مذہب جنھیں اور سب مذہبوں سے زیادہ اس چیلنج کا مقابلہ کرنا ہے، اپنے اپنے طور پر اس سے نبٹنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ عالم اسلام میں ابھی مذہبی شعور کا بحران نمودار نہیں ہوا مگر اس کے کچھ خفیف سے آثار نظر آنے لگے ہیں۔ رہا روایات کا بحران، وہ پوری شدت سے ظاہر ہو چکا ہے۔ اسلامی تاریخ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کے لیے اس طرح کے بحران نئے نہیں ہیں، وہ پہلے بھی دونوں قسم کے بحرانوں کا کامیابی سے مقابلہ کر چکا ہے اس طرح کہ اس نے مذہبی شعورِ حقیقت یعنی بنیادی دینی عقائد کو ان اصطلاحوں میں سمجھایا جنھیں نئے زمانے کے لوگ سمجھتے تھے اور روایات کی اصلیت اور معنویت کو برقرار رکھتے ہوئے ان کی

صورت اور ہئیت میں ضروری تبدیلیاں قبول کریں۔ کوئی وجہ نہیں کہ وہ موجودہ بحران سے نہ نبٹ سکے۔ ہمیں اسلام کے مستقبل کی طرف اُمید اور حوصلے کے ساتھ نظر رکھنی چاہیے۔

مقالہ بہت توجہ سے سُنا گیا۔ سُننے والوں کو عام طور پر مقالہ نگار کے خیالات سے اتفاق معلوم ہوتا تھا۔ اس لیے اس پر بحث بہت مختصر ہوئی۔ صرف ڈاکٹر مقبول احمد نے یہ اعتراض کیا کہ مقالہ نگار نے فرمایا ہے کہ اب سائنس اور مذہب میں کوئی کشمکش نہیں ہے حالانکہ سائنس کے بعض نظریات اب بھی مذہبی عقائد سے ٹکراتے ہیں۔ پروفیسر وحیدالدین نے جواب دیا کہ انھوں نے مجموعی صورتِ حال کا ذکر کیا ہے کہ اب مذہب اور سائنس نے مان لیا ہے کہ ان کے میدان الگ الگ ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ بعض مذاہب اب بھی سائنس کے کسی نظریے مثلاً نظریۂ اضافیت کو اپنے عقائد کے خلاف اور اپنے لیے چیلنج سمجھتے ہوں۔

ڈاکٹر سندر راجن نے اپنے مقالے کے لیے جو موضوع منتخب کیا تھا اُس کا عنوان تھا "ہندو مذہب کو سیکولرزم کا چیلنج"۔ اس کا لُبِ لباب یہ ہے:

۱۔ ہندوؤں میں سیکولرزم کا رجحان پیدا کرنے میں دو عوامل کارفرما ہیں۔

(الف) مغربی سائنس اور ٹیکنالوجی کے اثرات جن کی وجہ سے نئے نئے پیشے پیدا ہوئے اور ہندو مذہب کا ایک بنیادی اصول یعنی پیشوں کی تقسیم کا قدیم نظام جو "ورن آشرم" یا "ذات پات کا نظام" کہلاتا ہے، فرسودہ سمجھا جانے لگا۔

(ب) مغربی مسلک انسانیت کے اثرات جن سے یہ احساس پیدا ہوا کہ انسانوں میں اونچی نیچی ذاتوں کی تفریق غیر منصفانہ ہے۔

۲۔ ہندو مذہب میں تجدید کی ضرورت ہے جس میں سماجی مساوات، سماجی انصاف اور خدمتِ خلق پر زور دیا جائے۔

بحث کے سلسلے میں پروفیسر دیوراج نے فرمایا کہ ہندوؤں میں اب مذہب رشتۂ اتحاد کا کام نہیں دیتا اور اس کی جگہ قومیت لے رہی ہے۔ ہندو اپنی تنگ نظری سے اپنی وفاداری کا آخری مرجع قومیت کو سمجھتا ہے۔ مسلمان قومیت کے تنگ دائرے سے پرے مذہب کو بنائے اتحاد مانتا ہے۔ پروفیسر سیدین نے کہا کہ آج کل کے زمانے میں کسی خطۂ زمین سے حد سے زیادہ وابستگی سے کام نہیں چل سکتا۔ زیادہ وسیع رشتوں کو تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ ذات پات کا نظام جو کبھی

ہندوؤں میں بنا ہے اتحاد تھا اب تفریق پیدا کر رہا ہے۔ پروفیسر دیوراج نے یہ خیال ظاہر کیا کہ ذات پات کا نظام ٹوٹ رہا ہے اور اس کی جگہ قومیت لے رہی ہے۔ بظاہر ہندوؤں کو اس کے سوا اور کوئی رشتۂ اتحاد نظر نہیں آتا۔ ڈاکٹر محمود الحق نے پوچھا کیا ہندو مذہب کا ذات پات کے عقیدے کے سوا کوئی امتیازی وصف نہیں ہے جس سے رشتۂ اتحاد کا کام لیا جائے۔ ڈاکٹر سندر راجن نے جواب دیا کہ یہی اصل مسئلہ ہے جس پر غور کرنا ہے۔ پروفیسر دیوراج نے کہا بعض اخلاقی بنیادی تصورات ہیں جو رشتۂ اتحاد کا کام دے سکتے ہیں۔

۲½ بجے سہ پہر تا ۴½ بجے شام

آج کی دوسری نشست جو سیمینار کی آخری نشست تھی۔ پادری دو سوزا کی صدارت میں شروع ہوئی۔ اس میں سب ملا کر سات مقالے پڑھے گئے۔ اس لیے بحث کا بہت کم وقت نکل سکا۔ ان میں سے اکثر مقالے ہمارے انگریزی یا اردو رسالے میں شائع ہو رہے ہیں اس لیے ان کی تلخیص میں بہت اختصار سے کام لیا جا رہا ہے۔

سب سے پہلے ڈاکٹر اوتار سنگھ نے اپنا مقالہ "سکھ مذہب میں رابطۂ مذاہب کی اہمیت" پڑھا جس کے خاص نکتے یہ ہیں :

۱۔ سکھ مذہب کے بنیادی اصول جو گرونانک کی تعلیم اور ان کی زندگی سے اخذ کیے گئے ہیں تین ہیں (۱) علم (۲) عمل (۳) رضا۔

(۱) علم سے مراد ہے اپنے مذہب کے علاوہ دوسرے مذہبوں کا اور ان کی کتبِ مقدسہ کا مطالعہ کرنا، ان کے مقامات مقدسہ کی زیارت کرنا، ہر مذہب کو اس کے مخصوص تاریخی پس منظر میں سمجھنا، اس سے مذہبی عقیدے میں وسعت اور گہرائی پیدا ہوتی ہے۔

(۲) عمل کے معنی ہیں حسنِ سلوک عالم گیر سطح پر یعنی اپنے مذہب والوں اور دوسرے مذہب والوں کی بلا تفریق خدمت۔

(۳) رضا سے مراد ہے رضائے الٰہی کی پیروی جو ترکِ دنیا کے ذریعہ نہیں بلکہ سماج کے اندر رہ کر اپنوں اور غیروں کی محبت اور خدمت کے ذریعے ہو سکتی ہے۔

۲۔ غرض سکھ مذہب مختلف مذاہب میں باہمی مفاہمت اور حسنِ سلوک پر زور دیتا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ مذہب کو لوگوں کی زندگی میں از سرِ نو اہمیت حاصل ہو۔

بحث کے سلسلے میں ہمادیون صاحب نے پھر اس بات پر زور دیا کہ عصرِ جدید میں انسان کا کام بغیر مذہب کے چل سکتا ہے۔ ڈاکٹر اوتا رنگھ نے جواب میں کہا کہ انسان کی نظر جہاں تک مستقبل کو دیکھ سکتی ہے ابھی صدیوں تک تو انسان مذہب کا محتاج رہے گا، اس سے آگے کا حال خدا جانے۔

ڈاکٹر اکمل ایوبی کا مقالہ "ترکی میں اسلام عہدِ حاضر میں" مصطفےٰ کمال کی تجدد کی تحریک اور اس کے ردِ عمل کا جائزہ ہے جو رسالے کے اسی نمبر میں شائع ہو رہا ہے۔

ڈاکٹر مقبول احمد نے اپنے مقالے "اسلام اور عہد جدید کی سماجی زندگی" میں ان امور پر روشنی ڈالی۔

۱۔ غریب مسلمانوں میں مذہبی عقیدہ و عمل بدستور برقرار ہے۔ اونچے طبقوں اور تعلیم یافتہ متوسط طبقوں کے عمل پر مذہب کا اثر بہت کم نظر آتا ہے۔ پھر بھی اسلام کی بنیادی تعلیم کی جس میں ان کے نزدیک سماجی انصاف، اخوت و مساوات، رواداری، سچائی، امن اور ترقی کی روح جاری ساری ہے، ان کے دل میں بڑی قدر ہے۔

۲۔ ان کی زندگی میں مذہب کا دخل کم ہونے کی وجوہ حسبِ ذیل ہیں:

(الف) مغربی حکومتوں کے سیاسی اقتدار کی وجہ سے قانونِ شریعت کے نفاذ کا دائرہ بہت تنگ ہو گیا ہے اور پرسنل لا یعنی خاندانی زندگی کے قانون کو چھوڑ کر عام طور پر مسلمان ملکوں میں ہر شعبۂ زندگی میں مغربی ملکوں کے خصوصاً برطانیہ اور فرانس کے قوانین نے قانونِ شریعت کی جگہ لے لی ہے۔

(ب) مغربی مسلک انسانیت کے اثر سے دین، دنیا، ایمان و شریعت، مذہب اور اخلاق میں تفریق کی جانے لگی ہے۔ سیاسی میدان میں خلافت و امامت کے تصورات ترک کر دیے گئے ہیں۔ نمائندہ جمہوری حکومت کا اصول مقبول ہو رہا ہے۔ معاشیات کے میدان میں سرمایہ داری نظام اور اشتراکی نظام کے اثرات میں ٹکر ہو رہی ہے۔

۳۔ مجموعی طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ عصرِ جدید کے مسلمان بنیادی اسلامی عقائد رکھتے ہیں مگر ان کی عملی زندگی ایک کشمکش کے دور سے گزر رہی ہے جس کے دو ہی حل ہو سکتے ہیں یا تو سیاسی اور معاشی زندگی میں سیکولرزم کو اختیار کرنا یا شرعی اسلامی حکومت قائم کرنا۔ بعض ریاستیں اسلامی ہونے کا دعویٰ کرتی ہیں مگر درحقیقت شرعی اسلامی حکومت کے قائم ہونے کے وہاں بھی آثار

نظر نہیں آتے۔

بحث کے سلسلے میں پروفیسر سعید احمد اکبر آبادی نے فرمایا کہ عصر جدید کے جائز تقاضوں کو پیدا کرنے کے لیے اسلامی نظام کو بدلنے کی ضرورت نہیں ہے، خود اسلام کے اندر اس کی گنجایش موجود ہے۔ مثلاً جمہوری روح مساوات جو قرآن وحدیث کی تعلیم میں اور قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں کے عمل میں نظر آتی ہے۔ اب رہی اشتراکیت تو اس کا صالح عنصر یعنی معاشی انصاف ہرگز اسلام کے منافی نہیں ہے۔ ڈاکٹر عالم خوندمیری نے اس کی تائید میں کہا کہ عدل اور احسان اسلام کے بنیادی اصول میں داخل ہے۔ ڈاکٹر مقبول احمد نے اپنے جواب میں کہا کہ جدید سیکولر اداروں کی اسپرٹ اسلام میں ضرور موجود تھی مثلاً شوریٰ میں جمہوریت کی روح صاف نظر آتی ہے مگر اب ان تصورات نے نشو ونما پاکر مستقل اداروں کی صورت اختیار کرلی ہے جن کے بارے میں فیصلہ کرنا ہے کہ اسلام کے ساتھ کھپ سکتے ہیں یا نہیں۔

ڈاکٹر عالم خوندمیری کے دلچسپ اور دقیق مقالے "وجودیت اور موجودہ مذہبی صورت حال" کا جو اس کے بعد پڑھا گیا' خلاصہ حسبِ ذیل ہے:

١۔ وجودیت کا فلسفہ ردِّ عمل ہے مغرب میں لبرل ہیومانزم اور اشتراکی یا مارکسی ہیومانزم کے فلسفوں کا۔ لبرل ہیومانزم انسان کو بحیثیت فرد کے اور مارکسی ہیومانزم انسان کو بحیثیت جماعت کے تمدّنی زندگی کا مرکز مان کر اس کی عظمت کا اعتراف کرتا ہے۔ مگر حقیقت میں لبرزم کے دونوں سہارے یعنی عقل اور سائنس انسان کو محض ایک موضوعِ علم اور مارکسزم اسے محض صنعتی مشین کا ایک پرزہ سمجھتا ہے۔ دونوں میں سے کوئی اس کے مستقل ذاتی وجود کو تسلیم نہیں کرتا۔ اس لیے عہدِ حاضر کے مغربی انسان نے ان دونوں کے خلاف بغاوت کردی ہے مگر اسے ایک شدید مشکل کا سامنا ہے جسے "وجودی بحران" کہتے ہیں۔ ایک طرف اس کی فطرت نامحدود آزادی کا مطالبہ کرتی ہے اور دوسری طرف اسے اپنے وجود کے محدود ہونے کا احساس ہے۔

٢۔ اس کشمکش کا اثر ایک گروہ پر تو یہ ہے کہ وہ مایوسی کا شکار ہوگیا ہے اور اس کے نزدیک "غمِ ہستی" کا "بجز مرگ" کوئی علاج ہی نہیں ہے۔ مگر دوسرے گروہ کا رجحان گہری مذہبیت کی طرف ہوگیا ہے۔ اس لیے کہ ایک حد تک یہودیت اور عیسائیت نے اور اس سے بھی زیادہ اسلام نے

(خلیفۃ اللہ فی الارض کی حیثیت سے) انسان کی عظمت واختیار کو تسلیم کیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ احساسِ محدودیت سے نجات پانے کے لیے ذاتِ الٰہی سے لَو لگانے کا نسخہ بتایا ہے۔
وجودیت پسندوں کے لیے جہاں اسلام میں بڑی کشش ہے وہاں دو چیزیں رکاوٹ پیدا کرتی ہیں۔ ایک تو یہ عقیدہ کہ وحی کا سلسلہ ختم ہو چکا ہے۔ دوسرے یہ خیال کہ قانونِ اخلاق کی جو تعبیر اجماعِ اُمت کے ذریعے ایک بار ہو چکی ہے اُس میں کسی ترمیم کی گنجایش نہیں ہے۔ وجودیت پسند یہ چاہے گا کہ انسان کو وحیِ الٰہی کے اُس اثر میں جو اس کے دل پر روایت کے ذریعے پڑا، اپنی ذاتی وارداتِ قلب کے ذریعے زندگی اور گہرائی پیدا کرنے کا حق ہو اور موجودہ زمانے کے لوگوں کو اجازت ہو کہ قانونِ اخلاق کی تعبیر وحیِ الٰہی کی روشنی میں نئے اجماع کے ذریعے اسی طرح کر سکیں جس طرح تاریخ کے گذشتہ دور میں کی گئی تھی۔
مقالے پر بحث کے سلسلے میں ڈاکٹر کے۔ ایل راؤ نے کہا' یہ تصور کہ وحیِ الٰہی کی تکمیل میں کچھ کسر ہے جو ہماری وارداتِ قلب کے ذریعے پوری ہو سکتی ہے' مذہبی نقطۂ نظر سے قابلِ قبول نہیں ہے۔ ڈاکٹر عبدالحق انصاری نے کہا کہ وجودیت آزادی پر حد سے زیادہ زور دیتی ہے۔ جسے وہ کامل آزادی کہتی ہے اسے حاصل کرنے کے لیے انسان کو دائمی اخلاقی اقدار کے تصور کو ترک کرنا پڑے گا۔ ڈاکٹر عالم خوندمیری نے جواب دیا کہ وجودیت کے نقطۂ نظر سے وحیِ الٰہی کی تکمیل آرٹ کے نمونے کی تکمیل کی طرح ذوق و وجدان کا معاملہ ہے۔ اخلاقی اقدار ابدی ہیں مگر ان کا شعور انسان کو رفتہ رفتہ ہوتا ہے۔
آخری تین مقالے یعنی مولانا عبدالسلام قدوائی صاحب کا مقالہ "مذہب آج بھی ناگزیر ہے"، ڈاکٹر محمد اقبال انصاری کا "اسلام اور عرب قومیت" اور فضل الرحمٰن صاحب کا "اسلام اور بعض مخالفِ مذہب قوتیں" بہت تنگ وقت میں جلدی جلدی پڑھے گئے۔ اور ان پر بحث بہت مختصر ہوئی جو در اصل آخری مقالے پر مرکوز رہی۔ مولانا عبدالسلام کے ارشاد کا لُبِ لباب یہ تھا کہ مذہب کی بنیاد خدا کے تصور پر قائم ہے اور خدا کا تصور آج بھی انسانی فطرت اور عقل کا تقاضا ہے۔ اس لیے کہ کائنات کا وجود لازمی طور پر خدا کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔ ڈاکٹر اقبال انصاری نے عرب قومیت کو مجموعی حیثیت سے ایک صحت مند اور معتدل تصور بتایا جو

اسلام کے منافی نہیں ہے مگر اسی کے ساتھ ساتھ اس کا اعتراف کیا کہ عربوں میں قومیت کا ایک صحت مند اور انتہا پسند رجحان بھی ہے جو یقیناً اسلام سے ٹکراتا ہے۔

ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے مارکسزم، کمیونزم اور سیکولر نیشنلزم کو لامذہبی کی مختلف شکلیں قرار دیا۔ جن کے زور پکڑنے سے اسلام کو خطرہ درپیش تھا مگر اب ان تحریکوں کا زور اسلامی ملکوں میں گھٹ رہا ہے۔

بحث کے دوران میں ڈاکٹر عالم خوندمیری نے اس بات کی طرف توجہ دلائی کہ مارکسزم طالعہ تاریخ کی تعبیر کے سلسلے میں مفید ثابت ہو سکتا ہے۔ ڈاکٹر مقبول احمد نے کہا، مارکسی سوشلزم یعنی کمیونزم کا فلسفہ ضرور اسلام کے اصول وعقائد کی نقیض ہے مگر اس کا اشتراکی نظام کا تصور ایک حد تک اسلام کے معاشرتی مساوات اور معاشی انصاف کے تصورات سے قریب ہے۔ سعید انصاری صاحب نے کہا کہ نیشنلزم بجائے خود کوئی بری چیز نہیں لیکن اگر وہ زبان یا دوسرے غیر مذہبی عناصر کو جو افراد قوم میں مشترک ہیں مذہب سے زیادہ اہمیت دے تو یقیناً خطرناک ہے۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے اپنے جواب میں کہا کہ انھوں نے مارکسزم پر اسی حیثیت سے نظر ڈالی ہے کہ اس کی بنیاد مادیت پر قائم ہے اسی لیے وہ مخالفِ مذہب اور مخالفِ اسلام ہے۔

اس سیمینار کے مقالوں اور مباحثوں سے ہندوستان کے جدید تعلیم یافتہ طبقے کے مذہبی خیالات کا جو اندازہ ہوتا ہے، وہ یہ ہے:

۱۔ کیتھولک عیسائیوں کے نزدیک عہدِ حاضر میں مذہب کے سامنے صرف ایک چیلنج ہے اور وہ یہ ہے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی نے مادی ترقی کی نئی راہیں کھول دی ہیں۔ اگر مذہب نے ترقی میں رکاوٹ ڈالی تو وہ نئی نسل میں نامقبول ہو جائے گا۔ کیتھولک کلیسا اس مادی ترقی کی ہمت افزائی مناسب حد کے اندر کرنے کو تیار ہے۔

۲۔ ہندوؤں میں کچھ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ موجودہ زمانے میں مذہب کی ضرورت نہیں رہی۔ نیا مسلک انسانیت جسے سائنٹفک ہیومانزم کہتے ہیں انسان کی اخلاقی رہنمائی کے لیے کافی

ہے مگر غالب رجحان اب بھی اس طرف ہے کہ مذہب کے بغیر انسان کی اخلاقی اور روحانی ترقی ممکن نہیں۔ مذہب کے تصور میں عقیدے کی حیثیت کچھ زیادہ اہم نہیں ہے۔ اصل چیز عمل کو سمجھا جاتا ہے جس میں زہد و ورع، شفقت و محبت کو مرکزی مقام حاصل ہے۔ وحدتِ ادیان کا تصور جس پر گاندھی جی نے بہت زور دیا تھا، اب لوگوں کے گلے سے نہیں اترتا۔ اس کے بجائے مذہبی رواداری کی تاکید کی جاتی ہے۔

۳۔ سکھوں میں مذہبی عقیدہ و عمل دونوں کی اہمیت کا پورا احساس ہے اور ایک معتد بہ جماعت گرونانک کے صُلحِ کُل کے مسلک کو فروغ دینے کی کوشش کر رہی ہے۔

۴۔ مسلمانوں میں اپنے مذہب پر ذہنی عقیدہ موجود ہے مگر اس احساس کی کمی ہے کہ عبادت و ریاضت کے بغیر عقیدے میں ایمان کی شان پیدا نہیں ہوتی اور وہ اخلاق و اعمال پر کچھ زیادہ اثر انداز نہیں ہوتا۔ سائنس کی ترقی سے جدید تعلیم یافتہ مسلمانوں کو اپنے عقیدے کے لیے کوئی خطرہ محسوس نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک مذہب اسلام مشاہدے، تجربے اور عقل کی مدد سے عالمِ طبیعی کا علم حاصل کرنے اور قوائے فطرت کو تسخیر کرنے کو منع نہیں کرتا بلکہ اس کی تاکید کرتا ہے۔ جہاں تک اجتماعی زندگی کا تعلق ہے کچھ لوگ یہ سوچنے لگے ہیں کہ اس میں مذہب کا دخل نہ رہے اور اسے تمام تر سیکولر بنا دیا جائے مگر ابھی یہ خیال دل میں جڑ نہیں پکڑ سکا ہے۔ غالب رجحان یہی ہے کہ عصرِ جدید کی زندگی کے سارے مسائل کو اسلام کی روشنی میں حل کرنا چاہیے اور کیا جا سکتا ہے۔ بعض کے نزدیک اس کے لیے شریعت اسلامی کی نئی تعبیر درکار ہے مگر اکثر یہ سمجھتے ہیں کہ کسی نئی تعبیر کی نہیں بلکہ صرف تحقیق کی ضرورت ہے۔ اس پر سب متفق ہیں کہ ہر صورت میں اجتہادِ فکر سے کام لینا پڑے گا۔

فہرست

(ان حضرات کی جنھوں نے سیمینار کے لیے مقالے لکھے)

بمبئی

پروفیسر اے۔ آر۔ وادیا	سابق وائس چانسلر و ممبر پارلیمنٹ

پٹیالہ

پروفیسر کے۔ ایل۔ ایس۔ راؤ	ڈیپارٹمنٹ آف ریلیجس اسٹڈیز پنجابی یونی ورسٹی
ڈاکٹر اوتار سنگھ	″ ″ ″ ″ ″ ″
ڈاکٹر سندر راجن	″ ″ ″ ″ ″ ″

حیدرآباد

پروفیسر عالم خوندمیری	صدر شعبۂ اسلامیات۔ عثمانیہ یونی ورسٹی

شانتی نکیتن

ڈاکٹر عبدالحق انصاری	صدر شعبۂ عربی و فارسی و اسلامیات۔ وشو بھارتی

شملہ

ڈاکٹر مشیر الحق	فیلو انسٹی ٹیوٹ آف ایڈوانسڈ اسٹڈی

علی گڑھ

مولانا سعید احمد اکبر آبادی	صدر شعبۂ دینیات۔ مسلم یونی ورسٹی
فضل الرحمٰن صاحب	لکچرر ″ ″ ″
پروفیسر مقبول احمد	ڈائرکٹر سینٹر آف ویسٹ ایشین اسٹڈیز مسلم یونیورسٹی
ڈاکٹر محمد اقبال انصاری	انسٹیٹوٹ آف اسلامک اسٹڈیز مسلم یونیورسٹی

ڈاکٹر محمود الحق	انسٹیٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز مسلم یونیورسٹی
ڈاکٹر اکمل ایوبی	" " " "

کلکتہ

پروفیسر محمد زبیر صدیقی	سابق صدر شعبہ اسلامک کلچر کلکتہ یونیورسٹی

گنتور

پروفیسر سید آنند مورتی	پرنسپل آندھرا یونیورسٹی پوسٹ گریجویٹ سینٹر

نئی دہلی

خواجہ غلام السیدین	سابق سکریٹری تعلیمات حکومت ہند
پروفیسر وحید الدین	صدر شعبۂ فلسفہ دہلی یونیورسٹی
پروفیسر محمد شفیع آگوانی	اسکول آف انٹرنیشنل اسٹڈیز
ڈاکٹر ٹی کے۔ مہادیون	ایڈیٹر گاندھی مارگ۔ گاندھی پیس فاؤنڈیشن
مولانا عبد السلام قدوائی	صدر شعبۂ دینیات جامعہ ملیہ اسلامیہ
پادری الفریڈ ڈسوزا	انڈین سوشل انسٹیٹیوٹ
ڈاکٹر محمود الحسن	سابق نائب مدیر "اسلام اور عصر جدید" حال لکچرر اسلامیات پنجابی یونیورسٹی۔ پٹیالہ

وارانسی

پروفیسر این۔ کے۔ دیوراج	ڈائرکٹر سینٹر فار ایڈوانسڈ اسٹڈی ان فلاسفی بنارس ہندو یونیورسٹی

جلد ۲ - شمارہ ۴ اکتوبر ۱۹۷۰ء

اِسلام

اور

عصرِ جدید

مجلسِ ادارت

مدیرِ اعزازی

مدیر

ڈاکٹر سید عابد حسین

نائب مدیر

مولوی محمد حفیظ الدین

جامعہ نگر۔ نئی دلی ۲۵

اسلام اور عصر جدید
(سہ ماہی رسالہ)

جنوری۔ اپریل۔ جولائی۔ اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۲ اکتوبر سنہ ۱۹۷۰ء شمارہ ۴

سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)

" " پاکستان کے لیے بیس روپے

" " دوسرے ملکوں کے لیے چار امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

ملنے کا پتہ

دفتر رسالہ : اسلام اور عصر جدید
جامعہ نگر۔ نئی دلی ۲۵

ٹیلی فون۔ ۶۳۲۴۶۵

طابع و ناشر: محمد حفیظ الدین

جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی ٹائیٹل: سی۔ ایم۔ اے پریس لمیٹڈ۔ دہلی

فہرست مضامین

ہندستانی روح کا بحران

(۲)

اب ہمیں اس پر غور کرنا ہے کہ ہمارے ملک میں لوگ کسی ایک عالمی مقصد یا مختلف عالمی مقاصد پر عقیدہ رکھتے ہیں یا نہیں ! اور اگر رکھتے ہیں تو وہ کیا عقیدہ ہے کہ ان کی ذاتی اور جماعتی خودغرضیوں پر غالب نہیں آسکتا اور ان کے اندر وسیع قومی ہمدردی اور وسیع تر انسانی ہمدردی پیدا نہیں کرسکتا۔

موجودہ زمانے کی ہندستانی فکر کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے یہاں مختلف جماعتوں میں عالمی مقصد پر عقیدے کی وہ چاروں قسمیں پائی جاتی ہیں جو انسانی ذہن نے اب تک سوچی ہیں یا انسانی روح نے اندرونی تجربے کے ذریعے دریافت کی ہیں یعنی فطرت پرستی، وحدت پرستی، خدا پرستی اور مسلکِ انسانیت۔ فطرت پسندی کا بلند تر فلسفیانہ تصور ہمارے ہاں ان کمیونسٹ دانشوروں میں ملتا ہے جو مارکسزم کی نظری بنیادوں کو مانتے ہیں۔ وحدت پرستی مذہبِ ویدانت کے روپ میں تعلیم یافتہ ہندوؤں میں اور وحدت الوجود کے نام سے بہت سے مسلمانوں میں مقبول ہے۔ خدا پرستی سب مسلمانوں کا اور ہندوؤں کے بعض فرقوں، برہمو سماج وغیرہ کا مذہب ہے۔ مسلکِ انسانیت مذہبی ہیومانزم اور سیکولر ہیومانزم کی شکل میں موجود ہے۔ ان میں سے ہر ایک طرزِ خیال کے پیرووں کے عقیدے اور عمل کا احتساب کرکے یہ معلوم کرنے کی ضرورت ہے کہ ان کے عقیدے میں کتنا خلوص

اور کتنی گہرائی ہے اور یہ ان کے عمل میں کس طرح ظاہر ہوتا ہے۔

یوں تو فطرت پرستی کی ابتدائی شکلیں بھی جن میں مظاہرِ فطرت دیوی دیوتا سمجھ کر پوجے جاتے ہیں. ہندستان کے جاہل عوام خصوصاً پہاڑی اور جنگلی قبیلوں میں پائی جاتی ہیں، مگر ہمیں یہاں ان سے سروکار نہیں، اس لیے کہ ہم تعلیم یافتہ دانشور طبقے کے خیالات وعقائد سے بحث کر رہے ہیں۔ چنانچہ ہمیں صرف فطرت پرستی کی ترقی یافتہ شکل یعنی مارکسزم کا ذکر کرنا ہے جس کی رُو سے فطرت جدلیاتی مادیت کے قوانین کے ذریعے نوعِ انسانی کی تاریخ و تقدیر کا تعین کرتی ہے۔ اس عقیدے کو سماجی زندگی پر منطبق کرنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ محنت کشوں اور سرمایہ داروں کی طبقاتی جنگ سے ایک ایسی سماج وجود میں آئے گی جس میں مساوات کا دور دورہ ہوگا، ہر شخص اپنی محنت کا پھل کھائے گا۔ کوئی کسی کا استحصال نہیں کرے گا۔ دوسرے لفظوں میں طبقاتی جنگ وہ ذریعہ ہے، جس سے مساوات پر مبنی سماج کا مقصد حاصل ہو سکتا ہے؛ اس پر مارکسزم کے سب ماننے والے متفق ہیں مگر ان میں شدید اختلاف اس بنا پر پیدا ہوگیا ہے کہ ایک گروہ مقصد کو زیادہ اہمیت دیتا ہے اور دوسرا ذریعے کو۔ ایک کے نزدیک یہ ضروری نہیں کہ ہمیشہ مساواتی سماج قائم کرنے کے لیے طبقاتی جنگ کرنی پڑے؛ ایسا بھی ممکن ہے کہ دنیا میں اشتراکی ملک اور غیر اشتراکی ملک یا ایک ہی ملک میں اشتراکی پارٹیاں اور غیر اشتراکی پارٹیاں صلح و امن سے ساتھ ساتھ رہیں اور اشتراکیت اپنی اخلاقی قوت کی بدولت اپنے حریفوں پر فتح پائے۔ دوسرے گروہ کو یقین واثق ہے کہ اشتراکی اور غیر اشتراکی ملک یا پارٹیاں ہرگز ساتھ ساتھ امن وچین سے نہیں رہ سکتیں؛ ان میں جنگ وجدل ناگزیر ہے۔ ہندستان میں فی الحال دوسرے گروہ کو تعداد اور تنظیم کے لحاظ سے غلبہ حاصل ہے اور وہ پہلے گروہ سے زیادہ موثر قوت رکھتا ہے مگر پہلا گروہ بھی کچھ ایسا کمزور نہیں ہے اور برابر اپنی قوت بڑھانے کی جدوجہد کر رہا ہے۔ قومی اور انسانی نقطۂ نظر سے قابلِ افسوس بات یہ ہے کہ پہلا گروہ تو بقائے باہم کا قائل ہی نہیں، دوسرا قائل ہے مگر اتنا زیادہ نہیں کہ وہ پہلے گروہ کی جارحانہ مخالفت کو زیادہ عرصے تک صبر سے برداشت کرے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں آویزش اور بڑھ جائے گی۔ اور اس طرح ہمارے جماعتی جھگڑوں میں ایک اور شدید اور تلخ جھگڑے کا اضافہ ہو جائے گا۔ غرض مارکسزم ایک عالمی مقصد پر عقیدہ تو رکھتی ہے مگر اس عقیدے کی تعبیر کے سلسلے میں وہ ایک

شدید اندرونی کشمکش سے گزر رہی ہے اور اس سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ ہمارے ملک میں ہمہ گیر محبت اور برادری کی روح پیدا کر سکے اور ان جماعتی خود پرستیوں کو ختم کر سکے جو ہمیں تاریخ سے ورثے میں ملی ہیں۔

وحدت پرستی نے ہندستان کی ذہنی اور مذہبی تاریخ میں، اب سے کوئی ڈھائی ہزار برس پہلے اپنشدوں کی تعلیم کے فیض سے فروغ پایا اور بیچ کی ان چند صدیوں کو چھوڑ کر جب بودھ مت کا دور دورہ تھا، ویدانت کے وحدت پرستانہ عقیدے کو ہندوؤں کے دانشور طبقے میں قبول عام حاصل رہا۔ بظاہر اس عقیدے کا کہ وجود حقیقی صرف روحِ کل یا برہما کا ہے اور ساری مخلوق، جس میں نوعِ انسانی بھی شامل ہے، محض ہستیِ مطلق کا پرتو ہے، منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ سب انسان اپنے آپ کو ایک ہی بحرِ حقیقت کے قطرے سمجھ کر آپس میں محبت و اخوت کے رشتے میں مربوط ہوں۔ مگر دراصل وحدت پرستوں کے متصوفانہ شعور میں فردِ انسانی یا نوعِ انسانی کا وجود ایک وہم کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے ان کی باہمی محبت بھی ایک موہوم احساس ہے جس کی کوئی عملی اہمیت نہیں ہے۔ چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ وحدت پرست ہمیشہ روحِ کل کی معرفت حاصل کرنے کی فکر میں اس طرح ڈوبے رہتے ہیں کہ انھیں انفرادی روحوں کی طرف توجہ کرنے کی فرصت نہیں ملتی۔ غرض وحدت پرستی کبھی سماجی ربط و اتحاد کی قوت نہیں بن سکتی۔ پچھلی صدی کے نصفِ آخر میں شری رام کرشن پرم ہنس اور سوامی ویکانند اور موجودہ صدی کے نصفِ اوّل میں شری آربندو گھوش نے اپنے اپنے رنگ میں فلسفۂ ویدانت کی نئی ولولہ انگیز اور حرکت آفریں تعبیریں پیش کیں اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ویدانت کا عقیدہ قومی اتحاد اور انسانی اتحاد کی ایک موثر سماجی قوت بن جائے گا؛ لیکن آخر میں وحدت پرستی کی بنیادی رہبانیت نے ان دونوں تحریکوں کو اس مقصد کے حاصل کرنے سے باز رکھا۔ ان میں سے ایک نے سماجی زندگی کے متلاطم سمندر میں رہبانی زندگی کے ایک پرسکون جزیرے کی اور دوسری نے سماجی خدمت کے ایک زیرِ سطح دھارے کی حیثیت حاصل کر لی۔

خدا پرستی درحقیقت ہمارے ملک میں سب سے زیادہ مقبول اور مروج ہے۔ مسلمانوں کے تو بھی فرقے ایک خدا پر ایمان رکھتے ہیں مگر غیر مسلم بھی بڑی حد تک خدا پرست ہیں۔ چنانچہ ہندوؤں میں ان فرقوں کے علاوہ جو عقیدے کے لحاظ سے موحد ہیں، عام لوگ بھی روحِ کل اور متعدد دیوتاؤں کے ساتھ ساتھ

ایک معبودِ اعظم ایشور کو مانتے ہیں۔ خدا پرستی کا عقیدہ اپنی اصلی اور صحت مند شکل میں اپنے پیروؤں سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ وہ عقیدۂ توحید کے لازمی نتیجے کے طور پر مخلوق خدا کی وحدت اور خدا کے بنائے ہوئے قانونِ اخلاق کی وحدت پر عقیدہ رکھیں یعنی سب انسانوں کو بلاتفریق اپنا بھائی سمجھیں اور اخلاقی اصولوں کو سب کے ساتھ یکساں طور پر برتیں۔ مگر جب مذہب کے صاف شفاف سرچشمے میں اغراض و تعصبات کے فاسد سوتے مل جاتے ہیں اور وہ اپنی ابتدائی پاکیزگی کھو بیٹھتا ہے، تو ایک خدا کے ماننے والے، نسل، رنگ، زبان، وطن یا عقیدے کے اختلاف کی بنا پر خدا کے بندوں میں تمیز و تفریق کرنے لگتے ہیں، اپنی خاص جماعت کے لوگوں کو اپنا اور دوسروں کو غیر سمجھنے لگتے ہیں اور اپنوں سے ایک طرح کا اور دوسروں سے دوسری طرح کا برتاؤ کرتے ہیں، یہاں تک کہ اخلاق اور انصاف کے دُوہرے معیار بنا لیتے ہیں، ایک اپنی جماعت کے ساتھ اور دوسرا دوسری جماعتوں کے ساتھ بیوہار کے لیے۔ یہی حالت ہے جس میں آج ہندستان کے بہت سے خدا پرست مبتلا ہیں۔ ان میں سے وہ جن کا مذہبی عقیدہ خلوص پر مبنی ہے، اپنی ساری تنگ نظری کے باوجود اپنے اخلاقی عمل کو ایک مقررہ سطح سے نیچے نہیں گرنے دیتے۔ مگر مذہبی فرقہ پرور جن کے ہاں مذہب محض سیاست کا ایک آلۂ کار ہے، اخلاقی اصولوں کو اس قدر لچکدار بنا دیتے ہیں کہ وہ سیاسی مصلحت کے سانچے میں آسانی سے ڈھل جاتے ہیں۔ غرض مذہب کو جس کا خاص مقصد یہ تھا کہ ذاتی اور جماعتی خودغرضیوں کو دُور کر کے لوگوں کو محبت اور خدمت، راستی اور راست بازی کے ایک عالم گیر قانون کے رشتے میں مربوط کر دے، اب گروہ بندی، تفریق اور اخلاقی اضافیت کا ذریعہ بنا لیا گیا ہے۔

مگر سب سے زیادہ افسوس ناک بات یہ ہے کہ مسلک انسانیت کی تحریک بھی جو ہمارے ملک میں انیسویں صدی کے نصفِ آخر میں زور شور سے اُٹھی تھی اور جس سے تہذیبی نشاۃ ثانیہ اور اخلاقی حیاتِ نو کی بڑی بڑی امیدیں وابستہ تھیں، اب تک ہمارے روحانی بحران کا علاج نہیں کر سکی۔ بلکہ خود ایک بحرانی کیفیت میں مبتلا ہو گئی ہے۔ اس تحریک کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اس نے فطرت پرستی کی تشدّد پسندی، وحدت پرستی کی رُہبانیت اور خدا پرستی کی تنگ دلی کے خلاف سخت احتجاج کیا، مگر ان تینوں کے وہ اجزا جو اس کے مزاج کے ساتھ کھپ سکتے تھے، لے کر ان کا ایک ہم آہنگ مرکب تیار کر لیا۔ فطرت پرستی سے اس نے معاشی انصاف اور طبقات

کی تفریق سے پاک سماج کا تصور، وحدت پرستی سے نوعِ انسانی کے روحانی اتحاد کا، اور خدا پرستی سے ایک عالم گیر اخلاقی قانون کی اطاعت اور ایک عادل اور رحیم خالق اور پروردگار کا خیال لے لیا اور ان عناصر سے ایک نئے مسلک کا پیکر تیار کیا اور اس میں نوعِ انسانی کی اخوت، عالم گیر محبت اور بے غرض خدمت کے جیتے جاگتے عقیدے کی روح پھونک دی۔

اس تحریک کے جسے مذہبی مسلکِ انسانیت کہہ سکتے ہیں، سب سے ممتاز نمائندے ٹیگور، گاندھی اور رادھا کرشنن ہیں۔ ٹیگور اور رادھا کرشنن کے ساتھ گاندھی جی کا نام مسلکِ انسانیت کے علم برداروں میں دیکھ کر شاید بہت سے لوگوں کو تعجب ہو، اس لیے کہ سطحی نظر سے دیکھنے میں گاندھی جی یا تو خالص وحدت پرست یا پکے خدا پرست نظر آتے ہیں۔ مگر جن لوگوں نے گاندھی جی کے خیالات اور ان کی زندگی کا گہرا مطالعہ کیا ہے، وہ یہ سوچتے ہیں کہ جو شخص مذہبی کتابوں کے منزل من اللہ ہونے کا قائل نہ ہو، جس نے یہ اعلان کیا ہو "پہلے میں کہتا تھا کہ خدا حق ہے، اب کہتا ہوں کہ حق خدا ہے" جس کے نزدیک حق یا خدا تک پہنچنے کا واحد ذریعہ انسانوں کی محبت اور خدمت ہو، وہ مسلک انسانیت کا پیرو نہیں تو اور کیا ہے؟ اصل میں گاندھی بھی ٹیگور اور رادھا کرشنن کی طرح خالص انسانیت پرست تھے۔ یہ محض ہندستان کی مذہبی فضا کا کرشمہ ہے کہ ان کی انسانیت پرستی مذہب کے سانچے میں ڈھل گئی۔

ان تینوں بزرگوں کے فیضان سے مذہبی مسلک انسانیت، انیسویں صدی کی آخری اور بیسویں صدی کی پہلی دہائیوں میں، ہمارے تعلیم یافتہ طبقے کے ایک بڑے حصّے میں پھیل گیا۔ یہی لوگ ہماری جدید تعلیم و تہذیب، جدید آرٹ اور ادب کے روح و رواں اور یہی ہماری تحریکِ آزادی کے نقیب تھے۔ اسی دور کے آخر میں مسلک انسانیت کی ایک دوسری لہر، جس کی نمائندگی جواہر لال نہرو نے کی، اٹھی اور پہلی لہر کے ساتھ قومی زندگی کے دھارے میں گھل مل گئی۔ یہ سیکولر ہیومانزم کی تحریک تھی، جو مغرب سے آئی تھی۔ یوں تو مذہبی مسلکِ انسانیت کا ابتدائی محرک بھی مغربی تہذیب ہی کا اثر تھا، مگر یہ اثر ان لوگوں پر پڑا تھا جن کی جڑیں اپنی روایات میں مضبوطی سے پیوست تھیں۔ اس لیے ان کے مسلکِ انسانیت کا اصلی مزاج مشرقی تھا۔ مگر سیکولر ہیومانزم کی تحریک کے علم بردار جواہر لال کی طرح وہ لوگ تھے جن کی ساری تعلیم و تربیت مغربی تہذیب کے ماحول میں ہوئی تھی۔

اس لیے یہ تحریک سراسر جدید مغربی رنگ میں ڈوبی ہوئی تھی۔ پھر بھی چونکہ اس دور میں جب جواہر لال اور ان کے ہمعصر نوجوان، مغرب میں تعلیم پا رہے تھے، وہاں سیکولر ہیومانزم عقیدے کی گہرائی مقصد کے خلوص اور عمل کے جوش میں کسی مذہبی تحریک سے کم نہ تھی، اس لیے ہندستان میں بھی سیکولر ہیومانزم کو مذہبی مسلکِ انسانیت کے ساتھ تعاون کرنے میں کچھ زیادہ مشکل پیش نہیں آئی اور دونوں میں نظری یکجہتی نہ سہی، ایک طرح کا عملی سمجھوتہ ہوگیا؛ دونوں نے مل کر ہندستان کو آزاد کرایا اور متحدہ قومیت اور سیکولر قومی ریاست کی بنیاد ڈالی۔

لیکن دو عالم گیر لڑائیوں کے تباہ کن مادّی اور اخلاقی نتائج نے نہ صرف مغرب میں بلکہ ہمارے ملک میں بھی مسلکِ انسانیت کی بنیادوں کو ہلا کر رکھ دیا۔ پچھلے دو قرنوں میں مغرب کے نوجوانوں کو اس قدر شدید اعصابی اور ذہنی صدمہ پہنچا کہ ان میں بہت سے لوگ خدا اور مذہب کا تو کیا ذکر، انسانیت اور انسانی تہذیب کے بھی منکر ہو گئے اور اس طرح ان کے سامنے کوئی عالمی مقصد جو انسانوں میں رشتۂ اتّحاد کا اور اخلاقی عمل کے لیے نصب العین کا کام دے سکے، باقی نہیں رہا اور وہ شدید خود پرستانہ قنوطیت میں، جس کا نام انھوں نے غمِ ذات یا روحانی تنہائی کا احساس رکھا ہے، مبتلا ہو گئے، اور اس طرح ان کا سیکولر ہیومانزم دراصل نفی و انکار کا مسلک بن گیا۔ اس کا اثر ہمارے ملک میں تعلیم یافتہ طبقے کی نئی نسل پر پڑنا ناگزیر تھا، اس لیے کہ اس کا سارا ذہن ہی تعلیم و تہذیب کے ان سستے سانچوں میں ڈھلتا ہے جو ہم مغرب سے درآمد کرتے ہیں۔ بعض نوجوان جو آنکھ بند کر کے اپنے مغربی ہمعصروں کی تقلید کرتے ہیں، نفی و انکار کے مسلک کے جس پر سیکولر ہیومانزم یا فلسفۂ وجودیت کا ٹھپا لگا ہے، پیرو بن گئے اور ان کی وجہ سے آرٹ، ادب، سیاست، اخلاق میں نراجی تحریکیں سر اٹھانے لگیں۔ ان کو اس کا احساس نہیں ہوا کہ اہلِ مغرب میں، جو صدیوں سے گوئٹے کے فاؤسٹ کی طرح ہمہ گیر علمِ کائنات حاصل کرنے اور ہمہ جہت حرکت آفریں زندگی بسر کرنے کی مسلسل سعی میں مصروف ہیں اور عالمی تمدن کا بارِ گراں اپنے کندھوں پر اٹھائے ہوئے ہیں، کچھ لوگ تھک کر نفی و انکار کے بہانے اس بوجھ کو اتار پھینکنا چاہتے ہیں، تو وہ ایک حد تک درگزر کے قابل ہیں۔ لیکن ہندستانی نوجوان جنھوں نے یہ بوجھ ابھی تک اٹھایا نہیں، صرف دور ہی سے دیکھ کر اس کے زبردست وزن کا اندازہ کیا ہے، ابھی سے کندھا ڈالے دیتے ہیں اور نفی و انکار میں پناہ ڈھونڈتے ہیں، تو انھیں کیسے معاف کیا جاسکتا ہے۔

اب رہے ہماری نئی تعلیم یافتہ نسل کے باقی لوگ، جو اپنے مغربی ہمعصروں کے اندھے مقلد نہیں ہیں، پھر بھی تنقیدی بصیرت یا اخلاقی جرأت کی کمی کی وجہ سے یہ نہیں کر سکتے کہ ان کے منفی نظریۂ حیات کو علم وعقل کی کسوٹی پر کس کر رد کریں۔ چنانچہ وہ اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے اور گو ابھی نفی و انکار کی منزل تک نہیں پہنچے ہیں، پھر بھی تشکیک میں مبتلا ہو کر رہ گئے ہیں، جو فرد اور جماعت کی ذہنی اور اخلاقی زندگی کے لیے کچھ کم مہلک نہیں ہے۔

ہندوستانی روح کی بحرانی کیفیت کا یہ جائزہ بڑی حد تک ہندوستانی مسلمانوں کی ذہنی اور قلبی کیفیت کا بھی آئینہ دار ہے۔ مگر مسلمانوں کے حالات اور خیالات پر الگ سے اور زیادہ تفصیل سے نظر ڈالنے کی ضرورت ہے۔ ایک تو اس لحاظ سے کہ تقسیم ہند کے بعد سے وہ کچھ ایسی الجھنوں اور مشکلوں میں مبتلا ہیں جو ان ہی کے لیے مخصوص ہیں۔ دوسرے اس بناء پر کہ ان کے اندر بالقوۃ یہ صلاحیت موجود ہے کہ اپنے آپ کو اور پوری ہندوستانی قوم کو بے یقینی اور بے اصولی، خود بینی اور خود غرضی، شورش انگیزی اور ہنگامہ پروری کے بھنور سے نکالیں۔ اس سے کسی کو انکار نہیں ہوگا کہ تقسیم ہند کے عمل جراحی نے جو کور چشم اور کوتاہ اندیش سیاست کے بے درد ہاتھوں سے ۱۹۴۷ء میں سرزد ہوا، ہندوستان کی قومی تہذیبی زندگی کے سارے نقشے کو بگاڑ کر رکھ دیا۔ میں نے اپنی کتاب "ہندوستانی قومیت اور قومی تہذیب" میں جو ۱۹۴۶ء میں تین جلدوں میں شائع ہوئی تھی، لکھا تھا:

> "وہ یک رنگ قومیت جس میں ملک کے سارے باشندے نہ صرف سیاست اور معیشت بلکہ ہر شعبۂ زندگی میں ایک ہی نظام کی آہنی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہوں، جس میں ریاست کل زندگی کا مقصد ہو، ہندوستان میں کبھی نہیں پیدا ہو سکتی۔ یہاں کی مختلف تہذیبوں میں اساسی وحدت کے ساتھ ساتھ گہرے امتیازات اور مختلف مذاہب میں جذبۂ مصالحت کے ساتھ ساتھ بنیادی اختلافات موجود ہیں اور ہندوستان کی روح اس فلسفۂ زندگی سے قطعاً ناآشنا ہے جس میں سیاست مذہب اور تہذیب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے اور کامل قومی اتحاد کے لیے ہر فرقے کی مذہبی اور ہر علاقے کی تہذیبی خصوصیات کی قربانی ضروری سمجھی

جاتی ہے ..... ہندوستان کے حالات تو اس کے مقتضی ہیں کہ ہم یک رنگ قومیت اور ہمہ گیر ریاست کا خیال چھوڑ کر ایک ایسی متحدہ قومیت کو اپنا نصب العین بنائیں جس میں ایک مشترک سیاسی اور معاشی نظام نیز عام تہذیبی وحدت کے ساتھ ساتھ مختلف صوبوں اور جماعتوں کو اپنے اپنے زبان و ادب، اپنے اپنے مذہب، اپنی اپنی تہذیبی خصوصیات کو قائم رکھنے اور ترقی دینے کی پوری پوری آزادی ہو، کسی چھوٹے یا بڑے فرقے یا علاقے کی تہذیب کو قومی یا سرکاری تہذیب کی حیثیت نہ دی جائے۔ بلکہ سرکاری یا قومی صرف وہی چیزیں کہلائیں جو سب فرقوں اور سب علاقوں میں مشترک ہیں۔ اس بات کو صاف کرنے کے بعد یہ تسلیم کر لینے میں کچھ دقت باقی نہیں رہتی کہ ہندوستان میں پائدار اور متحد قوم بننے کی پوری پوری صلاحیت موجود ہے۔ طبیعی اور تاریخی قوتیں متحدہ قومیت کی شرائطِ سابقہ جس حد تک پیدا کر سکتی ہیں وہ پیدا ہو گئی ہیں۔ اب ضرورت ایک منظم شعوری کوشش کی ہے جس کے ذریعے اتحاد کی قوتوں کو ابھارا جائے اور انتشار و تفرق کی قوتوں کو دبایا جائے۔"

مگر افسوس جب ہندوستان کو اپنی تہذیبی تقدیر خود بنانے کی آزادی ملی تو اسی کے ساتھ ساتھ تقسیم کے آرے نے اسے چیر کر دو ٹکڑے کر دیا اور نہ صرف اس کے جسم کو بلکہ اس معقول اور متوازن ذہن کو بھی مجروح کر دیا جو ہزاروں سال کی بہترین روایات سے بنا تھا اور انیسویں اور بیسویں صدی میں رام موہن رائے، ٹیگور، گاندھی، رادھا کرشنن، ابو الکلام آزاد، اجمل خاں، سروجنی نائیڈو، جواہر لال نہرو اور ذاکر حسین کی شخصیتوں میں ظاہر ہوا تھا۔ ان بزرگوں میں سے جن کے نام ہم نے اوپر لیے۔ چند تقسیم کے بعد بھی زندہ رہے۔ مشترک اور مرکب تہذیب کا راگ الاپتے رہے۔ مگر ان کی آنکھوں کے سامنے یہ مشترک تہذیب جو مشترک قومیت کی بنیاد تھی، جداگانہ ہندو تہذیب اور مسلم تہذیب میں تحلیل ہونے لگی۔ کچھ علاقوں کے ہندوؤں کی ایک جماعت نے ہندی کا پرچم لے کر نہ صرف مسلمانوں کی بلکہ سارے ملک کی تہذیبی زندگی پر چھا جانا اور اسے اپنے خاص رنگ میں رنگنا چاہا۔ بہت سے مسلمان بھی اپنے گرد علیحدگی پسندی کا مکمل حصار کھینچ کر اپنی خالص "مسلم تہذیب" کو اس زبردست یلغار سے بچانے کی کوشش کرنے لگے۔

ہندی ہندو تہذیب کے جارحانہ رویے نے نہ صرف مسلمانوں میں بلکہ غیر ہندی علاقوں کے عام رہنے والوں میں بھی علیحدگی پسندی کے رجحان کو ابھارا اور اس طرح مشترک قومیت اور مشترک تہذیب کی بنیادوں کو اور بھی کمزور کر دیا۔ مگر یہاں ہمیں خاص طور پر مسلمانوں کی علیحدگی پسندی کا ذکر کرنا ہے جو ہمارے نزدیک نہ صرف ہندوستانی قومیت اور قومی تہذیب میں ایک رُکاوٹ ہے بلکہ خود مسلمانوں کے لیے جسمانی اور روحانی ہلاکت کا پیام ہے۔

شاید کوئی یہ کہے مسلمانوں کی علیحدگی پسندی سے ان کے لیے جسمانی ہلاکت کا خطرہ ہونا تو سمجھ میں آتا ہے اس لیے کہ اقلیت کا اکثریت سے قطع تعلق کر کے زندگی بسر کرنا اسے عام طور پر سیاسی حیثیت سے اتنا بے کس اور بے بس اور معاشی حیثیت سے اس قدر مجبور و معذور کر سکتا ہے کہ اس کا زندگی کی کشمکش میں سلامت رہنا مشکل ہو جائے مگر روحانی ہلاکت کے کیا معنی؟ کیا مسلمان روحانی زندگی کے لیے بھی دوسروں سے تعلق کے محتاج ہیں؟

اس کا مجمل جواب یہ ہے کہ روحانی زندگی کی جڑ ایمان ہے اور مسلمان کے ایمان کا ایک نہایت اہم جز یہ ہے کہ ساری نوع انسانی ایک ہی خدا کی مخلوق ہے اور سب انسان اپنے خالق کی نسبت سے ایک ہی خاندان سے تعلق رکھتے ہیں ؎

یہ پہلا سبق تھا کتابِ ہدیٰ کا
کہ ہے ساری مخلوق کنبہ خدا کا

اس کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ مسلمان تا حدِّ امکان سب انسانوں سے خصوصاً اپنے پڑوسیوں سے اچھے تعلقات رکھیں اور نیک کاموں میں ان کے ساتھ تعاون کریں، اگر وہ ایسا نہ کریں بلکہ اپنے گرد ایک ذہنی حصار کھینچ کر الگ تھلگ زندگی بسر کرنے لگیں تو یہ ان کے ایمان کی کمزوری کی دلیل ہے اور ایمان کی کمزوری روحانی ہلاکت کا پیش خیمہ ہے۔

اس اجمال کی تفصیل کے لیے ہم کو اسلامی تہذیب کی تاریخ پر ایک سرسری نظر ڈالنی ہوگی۔ اس تہذیب کا سرچشمہ مذہب اسلام دوسری خصوصیات کے علاوہ یہ خصوصیت بھی رکھتا ہے کہ وہ ذاتِ الٰہی کا تصور کسی ایک قبیلے یا قوم یا پروردگار کی حیثیت سے نہیں بلکہ ربّ العالمین یعنی ساری کائنات کے پروردگار کی حیثیت سے کرتا تھا۔ اس کا لازمی نتیجہ تھا کہ اس نے ان قوموں

میں جو اس کے دائرے میں آئیں، توحید الٰہی کے ساتھ ساتھ مخلوقِ الٰہی کی وحدت کا احساس بھی پیدا کیا اور انھیں یہ تعلیم دی کہ ایک دوسرے کے ساتھ اور غیر قوموں اور ان کی تہذیبوں کے ساتھ بیگانگی کا نہیں بلکہ یگانگی کا برتاؤ کریں، خود اپنی قبل اسلامی تہذیب سے اور دوسری قوموں کے تہذیبی خزانوں سے وہ عناصر جو اسلام کے دینی اور اخلاقی مزاج کے ساتھ کھپ سکتے ہوں لے کر انھیں اپنا لیں اور ان قوموں کو بھی دعوت دیں کہ وہ اسلامی تہذیب سے اپنی استعداد کے مطابق کسبِ فیض کریں۔

اس تعلیم پر مسلمانوں نے اس وقت تک عمل کیا جب تک ان کا ایمان مضبوط تھا اور انھیں اپنے اوپر اعتماد تھا اور اس کی بدولت وہ مادّی اور ذہنی ترقی کرتے رہے۔ عہدِ قدیم میں انھوں نے ایرانی، یونانی، ہندی، بازنطینی تہذیب کے ساتھ اور عہدِ وسطیٰ میں جنوبی یورپ کی تہذیبوں کے ساتھ یہی لین دین کا طریقہ اختیار کیا۔

اسی زمانے میں مسلمان شمالی افریقہ اور جنوب مشرقی ایشیا کے ملکوں میں کہیں فاتح، کہیں تاجر، کہیں مبلّغ کی حیثیت سے پہنچے اور ہر ملک میں ان کا یہ تہذیبی داد و ستد کا عمل جاری رہا جس سے انھیں بڑی کامیابی حاصل ہوئی۔ افریقہ میں تو آج تک یہ حال ہے کہ مسلمان مبلّغ جن کے پاس بہت کم مادّی وسائل ہیں عیسائی مشنریوں کے مقابلے میں جن کی پشت پر بڑی طاقت اور دولت ہے، اپنے مذہب کے پھیلانے میں کہیں زیادہ کامیاب ہوتے ہیں جس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ عیسائی مشنری مذہب عیسوی کے ساتھ مغربی تہذیب کو بھی افریقیوں پر مسلّط کرنا چاہتے ہیں اور مسلمان مبلّغ ان سے یہ مطالبہ نہیں کرتے کہ اسلام قبول کرتے ہی اپنی پرانی تہذیب کو یکسر ترک کر دو۔ بلکہ اس میں صرف اتنی ترمیم چاہتے ہیں کہ وہ اسلام کے روحانی اور اخلاقی مزاج سے ہم آہنگ ہو جائے۔

مگر مسلمانوں کے اس ذہنی توازن کو جو ایمان کی مضبوط بنیاد پر قائم تھا، مغربی سامراج اور مغربی تہذیب کے زبردست حملے نے درہم برہم کر دیا۔ خصوصاً ہندوستانی مسلمانوں میں نہ صرف انگریزی حکومت بلکہ مغربی تہذیب سے اس قدر وحشت اور بیزاری پیدا ہو گئی کہ انھوں نے ایک مدت تک جدید سائنس اور صنعت کی ذہنی اور مادّی دولت کو جو یہ تہذیب اپنے ساتھ

لے کر آئی تھی، ناپاک سمجھ کر ہاتھ نہیں لگایا۔ بلکہ اپنی روایتی تہذیب و تعلیم کی چار دیواری میں چھپ کر بیٹھ رہے تاکہ یہ نجاست انھیں اُڑ کر نہ لگ جائے۔ یہاں تک کہ آخر سر سید احمد خاں مرحوم کے تدبر سے ہندوستانی مسلمانوں کی وحشت جدید علوم اور مغربی تہذیب سے کم ہوئی اور وہ نئے زمانے کے ساتھ مناسب طریقے سے مصالحت کرنے پر تیار ہو گئے۔

مگر عین اسی زمانے میں ہندوستان میں قومی آزادی کی ایک نئی تحریک انڈین نیشنل کانگریس کی بدولت شروع ہوئی اور مسلمانوں کے اونچے اور متوسط طبقوں کی اکثریت اس تحریک کو اپنے مخصوص مفاد کے خلاف سمجھ کر سید احمد خاں کی سرکردگی میں اس کی مخالفت میں اس طرح محو ہو گئی کہ اس کی توجہ تہذیبی اور سماجی اصلاح کی طرف سے ہٹنے لگی اور ۱۹۰۶ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے قائم ہونے کے بعد تو وہ سیاست میں اس طرح اُلجھ کر رہ گئی کہ سر سید کی اصلاح تہذیب و معاشرت کی تحریک کو بالکل بُھلا بیٹھی۔ چودہ پندرہ برس بعد خلافت اور عدم تعاون کے دَور میں انگریزی حکومت سے نفرت کی نَے اس حد تک بڑھی کہ عام طور پر مسلمانوں کو عصرِ جدید اور اس کے لوازم سے از سرِ نو وحشت پیدا ہو گئی۔

تقسیم ہند کے بعد جب سیاسی و تہذیبی رجعت پسند مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت پاکستان چلی گئی تو یہ امید پیدا ہوئی تھی کہ جو مسلمان ہندوستان میں باقی رہ گئے ہیں وہ ملک کی نئی تہذیبی پالیسی کی تشکیل میں نمایاں حصہ لیں گے۔ جس کے ماتحت مختلف تہذیبی جماعتوں کو اپنی تہذیبوں کو فروغ دینے کی پوری آزادی حاصل ہوگی اور اس کے ساتھ ان کا یہ فرض ہوگا کہ مشترک عناصر کی ترکیب سے ایک ملک گیر قومی تہذیب کی تعمیر کی کوشش کریں جو صالح قومی روایات پر مبنی ہو مگر اس کے ساتھ ساتھ عہدِ جدید کے جائز تقاضوں کو بھی پورا کرتی ہو۔

مگر یہ امید پوری نہیں ہوئی جس کی بڑی وجہ جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں یہ ہے کہ ہندی ہندو تہذیب کی جارحانہ تحریک نے دوسری غیر ہندی تہذیبی اور لسانی جماعتوں کی طرح مسلمانوں میں بھی شدید خطرے کا احساس پیدا کر دیا کہ یہ تحریک ان کی تہذیبی شخصیت کو فنا کر دے گی اور ان میں حفاظت خود اختیاری کے طور پر علیحدگی پسندی کا رجحان اور بھی قوی ہو گیا۔

فرق یہ ہے کہ علاقائی تہذیبی جماعتوں کے لیے تو اپنے گرد ایک حصار کھینچ کر زندگی بسر کرنا، چاہے وہ تنگ اور محدود زندگی کیوں نہ ہو، ممکن تھا مگر مسلمانوں کے لیے ناممکن ہے۔ وہ ملک میں اس طرح بکھرے ہوئے ہیں کہ ان کے لیے جسمانی حیثیت سے قلعہ بند ہو کر بیٹھنے کا تو کوئی سوال ہی نہیں ہے۔ رہی ذہنی علیحدگی اور قلعہ بندی۔ اسے وہ اختیار کرنے کی کوشش کر رہے ہیں لیکن جیسا پہلے کہا جا چکا ہے یہ بحیثیت مسلمان ان کی فطرت کے خلاف ہے۔ چنانچہ اس میں ان کے لیے جسمانی ہلاکت کے ساتھ ساتھ روحانی ہلاکت کا خطرہ ہے۔

اگر مسلمان اس حقیقت کو سمجھ لیں کہ ان کا اصل مسئلہ مخالفوں کی قوت نہیں بلکہ خود ان کے ایمان کی کمزوری ہے اور اپنے ایمان کو تازہ، اپنے عمل کو ایمان کے تابع کر کے اور خدا کا نام لے کر نئے ہندوستان کے بنانے میں ملک کے صالح عناصر کے ساتھ کام کریں تو عہدِ وسطیٰ کی تعمیر میں ان کا تجربہ ایک مشترک قومیت اور قومی تہذیب کی تشکیل میں جو خدا پرستی، انسان دوستی، حق پسندی اور حق کوشی کی اقدار پر مبنی ہو، بڑا اہم رول ادا کر سکتا ہے۔ اور اس طرح ہندوستانی روح سے بے یقینی اور بے مقصدی کے بحران کو اپنے ایمان اور یقین کی قوت سے دور کر کے شاعرِ مشرق کے اس دعوے کا ثبوت دے سکتا ہے ؎

گمان آبادِ ہستی میں یقیں مردِ مسلماں کا
بیاباں کی شبِ تاریک میں قندیلِ رہبانی

ہندوستان کا قدیم نصابِ تعلیم

حکیم مولانا سید عبدالحئ الحسنی مرحوم

یہ مضمون دراصل مولانا سید عبدالحئی مرحوم نے اُردو میں لکھا تھا اور رسالہ الندوہ میں دورِ اول میں شائع ہوا تھا۔ عربی ترجمہ الضیاء میں ۱۹۳۲ء میں چھپا تھا۔ موجودہ مترجم نے غالباً عربی ترجمے کو اصل سمجھ کر اس کا پھر سے اُردو میں ترجمہ کر دیا۔ بہرحال مضمون مفید اور قابلِ قدر ہے اس لیے ہم اس کو شائع کیے دیتے ہیں۔ (ادارہ)

ہندوستان میں اسلام کی آمد بڑی حد تک خراسان اور ماوراء النہر کی راہوں سے ہوئی ہے اور فطری طور پر عربی علوم کا ذخیرہ بھی انھیں راستوں سے یہاں تک پہنچا۔

یہ دونوں مقامات قدیم یونانی فلسفہ و حکمت کا گہوارہ تھے اور کسی حد تک انھیں علم نحو، فقہ اور کلام میں بھی ایک خاص مقام حاصل تھا۔

اس سرزمین پر اسلام کا پرچم لہرانے کے بعد ہمارے علمی مراکز میں بھی سب سے پہلا مرکز ملتان بنا جہاں کے علما کی بڑی تعداد نے اپنے علم و فضل کا سکہ بٹھا دیا۔ عہدِ غزنی میں لاہور کو یہ مقام حاصل ہوا اور پھر رفتہ رفتہ توسیع سلطنت کے ساتھ ساتھ یہ مراکز بدلتے رہے۔ غوریوں کے دہلی فتح کرنے کے بعد علوم و فنون کا مخزن دہلی بن گئی جہاں سارے اہلِ فن جمع تھے۔ اسے مغلوں کے زوال تک یہی حیثیت حاصل رہی۔

گجرات ہمیشہ سے علما و اہلِ دانش کا مرجع رہا ہے۔ یمن کے گہوارۂ علم سے آنے والے علما نے اسی خطے کو اپنا مرکز بنایا جہاں بڑے بڑے اہلِ کمال نے درس و تدریس کی منازل طے کیں۔ اسی کا فیض تھا کہ گجرات سے لے کر دکن اور مالوے تک آفتابِ علم کی شعاعیں جلوہ گر رہیں۔

ان علما میں سرِفہرست بدرالدین یمنی، خطیب کازرونی اور عماد طارمی وغیرہ کے نام ہیں۔

دہلی کی مرکزی حیثیت ختم ہو جانے کے بعد تیموری فتنے سے جو زوال و انحطاط طاری ہوا اس کے نتیجے کے طور پر علماء کا ایک گروہ جن میں شیخ ابوالفتح بن عبدالحیٰ بن عبدالمقتدر دہلوی، شیخ احمد بن محمد تھانیسری، قاضی شہاب الدین دولت آبادی شامل تھے، جونپور منتقل ہوا اور ان کے دم قدم سے یہ خطّہ بھی مرکزِ علم بنا۔ یہاں سے فیض پاکر بڑے بڑے فضلاء نے اپنے فنون میں مہارت حاصل کی اور مشرقی ہند کا یہ خطّہ مطلع انوار بن گیا۔ لکھنؤ نے بھی اسی شہر جونپور سے اکتساب فیض کرکے اہل کمال کو جنم دیا۔ جن میں دورِ آخر کی یادگار ملّا نظام الدین سہالوی فرنگی محلی کی شخصیت ہے۔

عربی مدارس کا رائج الوقت نصابِ تعلیم عموماً یہی درسِ نظامی رہا ہے جس کو ملّا نظام الدین نے ترتیب دیا تھا اس وقت سے اس نصاب کو برابر علماء و فضلاء کی تائید حاصل رہی ہے۔ ملّا نظام الدین کے خاندان نے بڑے بڑے علماء تیار کیے۔ اپنے زمانے میں اودھ کا پورا علاقہ شیرازِ ہند بن گیا جو سارے ملک میں اپنے علمی اور دینی فیوض کے لحاظ سے ممتاز ترین خطّہ سمجھا جاتا تھا۔ یہاں کے چھوٹے چھوٹے قصبات اور دیہات تک میں اہل کمال پیدا ہوئے۔ بلگرام ہرگام، جائس، نیوتنی، گوپامئو، امیٹھی، سندیلہ، کاکوری اور خیرآباد کسی زمانے میں علماء کے مسکن تھے اور آج اُجڑے ہوئے کھنڈرات نظر آتے ہیں۔

ہندوستان میں رائج ہونے والے نصابِ تعلیم کو ان تبدیلیوں کے لحاظ سے جو وقتاً فوقتاً ہوتی رہیں، چار ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے ہم ترتیب وار ہر دور کے نصاب کا ذکر کریں گے جو طویل علمی کاوشوں اور برسوں کی تحقیقات کا نچوڑ ہے۔

دَورِ اوّل

ساتویں صدی سے نویں صدی تک دو سو سال کی اس مدت میں جو نصاب رائج رہا اس میں نحو، بلاغت، فقہ، اصولِ فقہ، منطق، کلام، تصوّف اور تفسیر کے مضامین کو اصولی حیثیت حاصل تھی۔

فن نحو کی کتابوں میں مندرجہ ذیل کتب شامل نصاب تھیں۔

"مصباح" ـ "کافیہ" ـ "لب الالباب" (مصنفہ قاضی ناصر الدین بیضاوی) ارشاد قاضی شہاب الدین دولت آبادی ـ اور کافیہ کے بعض حواشی جو قاضی شہاب الدین اور ان کے تلامذہ کی تصنیف تھی۔

فقہ میں کتبِ ذیل شاملِ نصاب تھیں۔

المتفق ـ مجمع البحرین ـ قدوری ـ ہدایۃ

اصول فقہ میں:

حسامی ـ المنار ـ اصول البزدوی

تفسیر میں:

مدارک ـ بیضاوی ـ کشاف

تصوف میں:

العوارف والتعرف ـ نقد النصوص

حدیث میں:

مشارق الانوار (امام صغانی) مصابیح السنۃ (امام بغوی)

ادب عربی میں:

مقاماتِ حریری ـ جس کے ساتھ یہ رواج رہا ہے کہ اس کتاب کو حفظ یاد کرایا جاتا تھا۔ مشہور ہے کہ سلطان المشائخ نظام الدین اولیاء نے اس کتاب کو شیخ شمس الدین خوارزمی سے پڑھا تھا اور اس کے چالیس مقامے زبانی یاد کیے تھے۔

منطق میں:

شرحِ شمسیہ۔

کلام میں:

شرح صحائف اور عقیدہ نسفیہ کا رواج تھا۔

اسی طرح کچھ لوگوں نے قصیدہ لامیہ اور ابوشکور سالمی کی کتاب "التمہید" بھی شامل کی تھی۔

زمانے کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ فضیلت علمی کے معیار بھی بدلتے رہتے ہیں۔ جس زمانے میں جس فن کو خاص اہمیت حاصل تھی اسی میں مہارت کو معیارِ قابلیت سمجھا جاتا رہا ہے چنانچہ دورِ اول میں فقہ اور اصولِ فقہ کو معیارِ فضیلت و کمال سمجھا جاتا تھا جس طرح آج سے کچھ پہلے فلسفہ و حکمت کو بنیادی اہمیت حاصل تھی۔ ابتدائی دور میں فقہ کی خاص اہمیت کی بنا پر اس زمانے میں فتاوی اور فقہی روایات کی کثرت پائی جاتی ہے۔

عام دستور مسائلِ فقہی میں ائمہ مجتہدین کی تقلید کا تھا اور ان کی رائے کو کتاب و سنت کی کسوٹی پر کسنے کی ضرورت نہیں سمجھتے تھے۔

فنِ حدیث میں ان کی آخری پہنچ صنعانی کی مشارق الانوار تک تھی یا پھر مصابیح السنۃ (بغوی) کو کافی سمجھا جاتا تھا، ان تمام امور کا تعلق حدیث سے بے اعتنائی اور فنِ حدیث سے ناواقفیت سے تھا۔

مشہور واقعہ بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت نظام الدین اولیاء رحمۃ اللہ علیہ سماع کے قائل تھے اور ان کے عہد کے علماء اس کی شدید مخالفت کرتے تھے۔ غیاث الدین تغلق کو اس کی اطلاع ہوئی تو اس نے مناظرہ کی دعوت عام میں فقہاء و قضاۃ کے سامنے شیخ نظام الدین کو پیش کیا۔ حضرت نظام الدین نے سماع کے جواز پر احادیثِ رسولؐ سے استدلال کیا جس کی تردید فقہاء و قضاۃ نے یہ کہہ کر دی کہ ہمارے یہاں فقہی روایات احادیث پر مقدم ہیں۔ یہ بھی منقول ہوتا چلا آیا ہے کہ بعض علماء نے یہ کہہ دیا ہے کہ چونکہ ان احادیث کو امام شافعی جیسے دشمنِ دین نے استعمال کیا ہے اس لیے ہم انھیں سننا گوارا نہیں کرتے۔

فقہاء و قضاۃ کے ان نامناسب اقوال پر غور فرمائیے۔ ان کی یہ ساری جرأت و بیباکی محض اس لیے ہے کہ وہ فنِ حدیث شریف کی منزلت، عظمت اور اس کی اہمیت سے واقف نہیں تھے اللہ تعالیٰ ہم سب کو ایسی باتوں سے محفوظ رکھے۔ اس سلسلے کا ایک دوسرا قصہ بھی ہے جس کو ضیاء الدین برنی نے اپنی کتاب تاریخ فیروز شاہی میں بیان کیا ہے کہ علاء الدین خلجی کے زمانے میں مشہور مصری محدث شیخ شمس الدین ہندوستان آئے جب وہ ملتان پہنچے اور وہاں کے علماء و فقہاء سے ان کی ملاقات اور علمی گفتگو ہوئی تو وہ یہ کہہ کر ہندوستان سے واپس چلے گئے کہ اس

ملک میں علماء و فقہاء کے نزدیک احادیثِ رسول کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ شیخ شمس الدین نے اس مضمون کا ایک خط بھی علاء الدین خلجی کو لکھا تھا لیکن علماء و فقہاء نے اس خط کو سلطان تک نہیں پہنچنے دیا۔

دوسرا دور

نویں صدی ہجری کے آخر میں ملتان کی علمی رونق ختم ہوگئی وہاں کے علماء ملتان کی سکونت چھوڑ کر کچھ لاہور چلے آئے اور کچھ دوسری جگہوں پر چلے گئے۔ انھیں میں شیخ عبداللہ بن الہ داد عثمانی تلبنی اور ان کے بھائی شیخ عزیز اللہ تلبنی ہیں۔ مقدم الذکر دہلی آئے اور ثانی الذکر نے سنبھل میں اقامت اختیار کی۔ اس وقت کے شہنشاہ دہلی سلطان سکندر لودی نے ان دونوں بھائیوں کی خوب آؤ بھگت کی اور ان کو بڑا اعزاز بخشا۔ شیخ عبداللہ کے متعلق مشہور ہے کہ جب یہ دہلی میں درس دیتے تھے تو سکندر لودی خود آکر درس میں شریک ہوتا تھا اور اس خیال سے کہ اس کے آنے سے درس میں انتشار اور خلل نہ واقع ہو بہت خاموشی سے ایک گوشے میں چھپ کر بیٹھ جایا کرتا اور شیخ کے درس سے مستفید و محظوظ ہوتا۔ شیخ عبداللہ شرح تہذیب کے مصنف عبداللہ یزدی کے شاگرد ہیں۔ اس لیے انھوں نے اس وقت ہندوستان کے نصاب درس میں عضد الدین ایجی کی مطالع و مواقف اور سکاکی کی مفتاح العلوم کا اضافہ کیا یہ کتابیں اس زمانے میں مقبول و متداول رہیں۔

ملا عبدالقادر بدایونی نے اپنی تصنیف منتخب التواریخ میں لکھا ہے کہ دہلی میں شیخ عبداللہ تلبنی اور سنبھل میں شیخ عزیز اللہ سلطان سکندر لودی کے زمانے میں اپنے وقت کے کبار علماء میں تھے۔ ملتان اجڑنے کے بعد ان دونوں نے دہلی اور سنبھل میں اقامت اختیار کی اور نصاب درس میں علوم عقلیہ کی کتابوں کا اضافہ کیا۔ اس سے پہلے علم کلام میں شرح صحائف اور منطق میں شرح شمسیہ سے آگے کوئی کتاب پڑھانے کا رواج نہیں تھا۔

اس دوسرے دور میں نصاب درس میں جن نئی کتابوں کا اضافہ ہوا ہے وہ یہ ہیں:
میر سید شریف کی شرح مطالع اور شرح مواقف اور علامہ تفتازانی کی تلویح، مطول، مختصر اور شرح عقائد اور صدر الشریعۃ کی شرح وقایہ اور نحو میں لب الالباب اور ارشاد کے

بجائے ملا جامی کی شرح کافیہ نصاب درس میں ان نئی کتابوں کے اضافے کی وجہ یہ ہے کہ اس زمانے میں جو علما خراسان اور ماوراالنہر سے ہندوستان آئے وہ زیادہ تر میر سید شریف جرجانی۔ علامہ تفتازانی اور بعض ملا جامی کے شاگرد تھے۔ اس لیے ان علما نے اپنے اساتذہ کی کتابوں کو نصاب درس میں داخل کیا۔

تیسرا دور

اس عہد میں منطق و فلسفے سے شغف بہت زیادہ بڑھ گیا۔ ہندوستان کے تمام علمی مراکز میں منطق و فلسفہ کی کتابیں درس میں بکثرت داخل ہونے لگیں۔ خطیب ابو الفضل کاذرونی اور عماد الدین محمد طارمی جب گجرات اور میر فتح اللہ شیرازی بیجاپور پہنچے اور اپنے ساتھ محقق دوانی صدر الدین شیرازی اور فاضل مرزا جان کی کتابیں لائے تو انھیں لوگوں نے بڑے شوق سے قبول کیا۔

شیخ وجیہ الدین علوی گجراتی ان میں بڑے مشہور عالم گزرے ہیں۔ انھوں نے نصاب درس میں فلسفہ و حکمت کو شامل کیا۔ وہ بہت طویل مدت تک درس و افادہ کی مسند پر متمکن رہے اور ان کے بہت سے شاگرد فاضل و عالم بن کر نکلے۔ جن میں قاضی ضیاء الدین ساکن نیوتنی بھی ہیں۔ ان کے شاگرد شیخ جمال گوڑوی اور ان کے شاگرد لطف اللہ کوڑوی ہیں۔ شیخ لطف اللہ کے شاگردوں میں شیخ احمد بن سعید امیٹھوی، شیخ علی اصغر قنوجی، قاضی علیم اللہ گجندوی اور شیخ محمد زماں کاکوروی ہیں اور ان کے علاوہ بھی بہت سے شاگرد تھے اور ہر ایک نے اپنی اپنی جگہ پر درس و افادہ کی مسند بچھائی۔

میر فتح اللہ شیرازی نے اپنی اخیر عمر میں بیجاپور چھوڑ کر آگرہ آکر دربار اکبری میں قیام کیا۔ اور وہاں بڑی محنت اور توجہ سے درس و افادہ کا سلسلہ شروع کیا۔ ان کے شاگردوں کی تعداد بے شمار ہے۔ ان میں سے ایک مفتی عبد السلام لاہوری ہیں جن کے شاگردوں میں مفتی عبد السلام دیوی بہت مشہور ہیں۔

مفتی عبد السلام دیوی اپنے وقت کے مشہور اور باکمال اساتذہ میں تھے اور علماء کی ایک بڑی تعداد ان کی شاگرد تھی۔

شیخ محمد افضل ردولوی ثم جونپوری اور شیخ محب اللہ صدرپوری ثم الہ آبادی اور قاضی عبدالقادر لکھنوی طلب علم کے لیے لاہور تشریف لے گئے وہاں سے کامیاب ہوکر شیخ محمد افضل نے جونپور میں طرح اقامت ڈالی۔ اور استاذ الملک کہلائے اور شیخ محب اللہ نے الہ آباد کو اور قاضی عبدالقادر نے لکھنو کو اپنے قیام کا مرکز بنایا۔ ان باکمال اساتذہ کے علمی فیضان نے بلاد دیار مشرق کو اپنے آغوش میں لے لیا اور انھیں کے شاگردوں میں سے شیخ قطب الدین بن عبدالحکیم انصاری سہالوی بھی ہیں۔ یہ اپنے وقت میں جملہ علوم وفنون کی تحصیل کا مرجع تھے۔ میر غلام علی بلگرامی بن نوح حسینی نے اپنی کتاب ماثر الکرام میں لکھا ہے کہ ایران کے متاخرین علماء مثلاً محقق دوانی، محقق شیرازی اور منصور و مرزا جان کی کتابوں کو ہندوستان میں رواج دینے والے میر فتح اللہ شیرازی ہیں۔ انھوں نے ان مصنفین کی کتابوں کو درس میں داخل کیا۔ اور اس طرح ہندوستان میں منطق وفلسفہ کا عام رواج ہوگیا۔

اس زمانے میں ہندوستان کے بعض علما حج و زیارت کے لیے حجاز تشریف لے گئے انھوں نے وہاں کے مشہور محدثین کی خدمت میں رہ کر علم حدیث حاصل کیا اور ان کے ذریعے علم حدیث ہندوستان میں پہنچا۔ مثلاً صاحب مجمع البحار شیخ محمد بن طاہر علی فتنی اور شیخ یعقوب بن حسن کشمیری اور شیخ عبدالنبی گنگوہی وغیرہ۔ اور بعض علماء نے گجرات جاکر درس و افادہ کی مسند بچھائی۔ مثلاً شیخ عبدالمعطی اور شیخ عبداللہ درحمت اللہ وغیرہ۔

اس طرح علم حدیث کا گجرات کے اطراف میں رواج ہوا۔ بعض علماء دہلی و آگرہ بھی آئے مثلاً سید رفیع الدین شیرازی، شیخ بہلول بدخشی اور حاجی اخری اور میر کلاں ان لوگوں نے بھی دہلی و آگرہ میں حدیث کو رواج دیا۔ لیکن مجموعی طور پر اس فن شریف کو زیادہ مقبولیت حاصل نہیں ہوئی ...... لوگوں کا انہماک وشغف فلسفہ ومنطق سے بدستور قائم رہا۔ اللہ تعالیٰ کا بڑا فضل ہوا کہ بعد میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی بن سیف الدین نے فن حدیث شریف کے درس کی طرف خصوصی توجہ فرمائی اور ان کی ساری کوششیں اس علم شریف کی اشاعت میں صرف ہوئیں۔ اس طرح ان کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے بہت سے بندوں کو نفع پہنچا اور فن حدیث کا رواج ہوا۔

چوتھا دور

یہ دور درحقیقت دوسرے اور تیسرے دور کا تکملہ ہے فلسفہ اور منطق کا رواج ہندوستان میں بہت زیادہ ہوگیا تھا۔ ان دونوں علوم کی کتابوں کا نصاب میں برابر اضافہ ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ نظام الدین سہالوی فرنگی محلی نے ہندوستان کے نصاب درس کو ایک نئی شکل دی اور اس کو باقاعدہ منظم و مرتب فرمایا۔ اسی کو آج کل لوگ پڑھ پڑھا رہے ہیں اور اس میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوئی ہے۔ اس نصاب درس کی تفصیل ہر فن کی کتابوں کے ساتھ درج ذیل ہے۔

علم الصرف، میزان، منشعب، پنج گنج، زبدہ، صرف میر، فصول اکبری اور شافیہ ابن حاجب۔

نحو، نحو میر، شرح ماۃ عامل، ہدایۃ النحو، کافیہ، شرح ملا جامی تا بحث حال بلاغت مختصر المعانی، مطول، تا بحث ما انا قلت۔

منطق، صغریٰ، کبریٰ، ایساغوجی، تہذیب، شرح تہذیب، قطبی میر قطبی، سلم العلوم میر زاہد رسالہ، میر زاہد ملا جلال۔

فلسفہ، میبذی کی شرح، ہدایۃ الحکمۃ، ملا صدر شیرازی کی شرح ہدایۃ الحکمۃ، معروف بہ صدرا تا بحث مکان اور شمس بازغہ مصنفہ ملا محمود جونپوری۔

ریاضی، خلاصۃ الحساب باب التصحیح، تحریر اقلیدس کا مقالہ اول، تشریح الافلاک، توضیحیہ، اور شرح چغمنی کا باب اول۔

فقہ، شرح وقایہ کا نصف اول اور ہدایہ کا نصف ثانی

اصول فقہ، نور الانوار، تلویح، مقدمات اربع تک اور مسلم الثبوت مبادی کلامیہ تک۔

علم کلام، تفتازانی کی شرح عقائد تا بحث سمعیات محقق دوانی کی شرح عقائد کا جز اول اور میر زاہد شرح مواقف تا بحث امور عامہ

تفسیر، جلالین شریف، بیضاوی تا سورہ بقرہ،

مناظرہ، رشیدیہ

حدیث، مشکوٰۃ المصابیح تا کتاب الجمعہ۔

اس نصاب درس کی خصوصیت دقت نظر اور قوت مطالعہ کی بہم رسانی ہے، اس

نصاب کو پڑھنے کے بعد طالب علم میں قوت مطالعہ اور ادق سے ادق مضامین کو کتاب سے سمجھ لینے کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے اور اس طرح گو وہ بالفعل صاحب فضل و کمال نہیں ہوتا لیکن تھوڑی سی محنت کے بعد وہ ایک اچھا صاحب علم بن سکتا ہے۔

اس عہد میں شاہ ولی اللہ اور ان کی اولاد و احفاد کی ذات ملت اسلامیہ ہندیہ کے لیے اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی نعمت تھی۔ اس خاندان نے علم حدیث کی نشر و اشاعت میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا اور ان سے بے شمار حضرات نے علمی استفادہ کیا۔

موجودہ عہد!

ہمارے زمانے میں جو نظام درس اور کتب درسیہ رائج ہیں۔ ان کا معاملہ عجیب ہے۔ مذکورہ بالا درس نظامیہ میں بہت سی کتابوں کا اضافہ بغیر غور و فکر اتفاقیہ طور پر ہو گیا ہے اور عام طور پر لوگ سمجھتے ہیں کہ یہ کتابیں ابتدا ہی سے درس نظامیہ میں موجود ہیں۔ ملا نظام الدین کے بعد منطق میں میر زاہد رسالہ کے حاشیہ غلام یحییٰ، قاضی مبارک کی شرح سلم بحث تصدیقات ملاحسن کی شرح سلم بحث تصورات کا اضافہ ہوا اور بعض مدارس میں ملا مبین کی شرح سلم میر زاہد رسالہ کا حاشیہ بحر العلوم میر زاہد رسالہ کا حاشیہ ملا مبین بھی نصاب میں شامل کر لیا گیا۔

مولانا فاروق چریا کوٹی نے مجھے اس سلسلے میں ایک عجیب بات بتائی۔ ان سے مفتی یوسف لکھنوی بن شیخ اصغر نے بیان کیا کہ قاضی مبارک کے شاگرد اپنے استاذ کی شرح سلم قاضی مبارک پڑھا کرتے تھے اور ملا حمد اللہ کے شاگرد اپنے استاذ کی شرح سلم حمد اللہ پڑھا کرتے تھے۔ اور علامہ بحر العلوم کے شاگرد اپنے شاگردوں کو شرح سلم بحر العلوم پڑھایا کرتے تھے اور جب ایک دوسرے کے شاگرد آپس میں ملاقات کرتے تھے تو ہر ایک اپنے استاذ کی تصنیف کا تذکرہ کرتا تھا اور دوسرے کی تصنیف پر نقد و جرح کیا کرتے تھے۔ اس طرح سلم العلوم کی تمام شرحیں علمی گفتگو اور بحث کا موضوع بن گئیں اور طلبہ و علماء مجبور ہو گئے کہ ان تمام شرحوں سے ربط و اشتغال قائم رکھیں اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فن منطق میں درجہ کمال و مہارت کے لیے ضروری ہو گیا کہ ان جملہ شروح و حواشی کو پڑھا اور پڑھایا جائے۔

عرب قومیت کا تصوّر

اور

ساطع الحصری

(۱)

محمد راشد صاحب

عربوں نے عہدِ حاضر میں جن لوگوں کے علم و فضل اور فکر و نظر کا دل سے اعتراف کیا ہے، ان میں ساطع الحصری کا نام پیش پیش ہے۔ یوں تو عصرِ جدید کے بہت سے سیاسی، سماجی، ادبی مسائل ساطع الحصری کے موضوعِ بحث رہے ہیں لیکن جو مسئلہ ان کی نظر میں سب سے زیادہ اہمیت اور قدر و قیمت رکھتا تھا وہ عرب قومیت کا مسئلہ تھا۔ اسی مسئلے کی تحقیق و تمحیص ان کی زندگی کا مقصد بن گئی اور ان کے قلم و فکر میں حرارت اور حرکت پیدا کرتی رہی۔

ہم یہ کوشش کریں گے کہ ساطع الحصری کے زمانے میں یا ان سے پہلے عرب قومیت کے سلسلے میں جو اہم مسائل رونما ہوئے اور ان کے بارے میں مختلف اربابِ فکر نے جو اظہارِ خیال کیا وہ ہمارے سامنے آجائے اور حصری کے خیالات کے پس منظر کا علم ہو۔ اس طرح اس عظیم مفکر کے نظریات و افکار سے بھی واقفیت ہو جائے گی اور عرب قومیت کے تدریجی ارتقا کا بھی اندازہ ہو جائے گا۔ ساطع الحصری کے والد شام کے مشہور شہر حلب کے رہنے والے تھے۔ ان کی ابتدائی تعلیم مقامی مدرسوں میں ہوئی اور اعلیٰ دینی تعلیم حاصل کرنے کے

لیے وہ مصر گئے، اس وقت سارے عرب ممالک میں جامع ازہر ہی اعلیٰ دینی تعلیم کا مرکز تھا۔ اس لیے انھوں نے اپنی تعلیم کی تکمیل ازہر ہی میں کی۔ ان دنوں عام طور پر اسلامی ملکوں میں شرعی اور دینی امور سے متعلق عہدوں پر انھیں لوگوں کا تقرر ہوتا تھا جو ازہر کے تعلیم یافتہ ہوتے تھے۔ چنانچہ ہلال حصری کو بھی عدلیہ میں قضاء کا عہدہ جو ان کی سند کے شایانِ شان تھا، دیا گیا۔ اس طرح ان کا پہلا تقرر شام کے ایک ضلع 'دیرالزور' میں بحیثیت قاضی (جج) کے ہوا، بعد میں ان کا تبادلہ مختلف ضلعوں میں اس وقت کے دستور کے مطابق ہوتا رہا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ تمام عرب ممالک دولت عثمانیہ کے ماتحت تھے، ہلال حصری نے ترقی کرکے قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کا منصب حاصل کرلیا۔ چیف جسٹس کی حیثیت سے ان کا تقرر یمن میں ہوا، اس طرح وہ ۱۸۷۹ء میں شام سے منتقل ہوکر یمن کے دارالحکومت صنعا آئے۔[۱] یہاں آنے کے کچھ ہی عرصے بعد ۱۸۸۰ء میں ساطع الحصری کی پیدائش ہوئی۔ غرض ساطع الحصری کا بچپن عربی تہذیب و تمدن کے گہوارہ یمن میں گذرا۔ اس کے بعد جہاں جہاں ان کے والد کا تبادلہ ہوتا رہا، وہ بھی ان کے ساتھ منتقل ہوتے رہے۔ اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ ساطع الحصری نے اہل علم کے خاندان میں جنم لیا اور ایک شائستہ ماحول میں تربیت پائی۔

ساطع الحصری کی تعلیم ان کے والد کی طرح خالص دینی نہیں تھی بلکہ وہ دراصل جدید سائنس کے طالب علم تھے، سرکاری اسکولوں اور کالجوں کا نصاب تعلیم مکمل کرنے کے بعد وہ علم الحیات (بیالوجی) کے استاد مقرر ہوگئے، اسکول میں استاد کی حیثیت سے ان کا تبادلہ دولتِ عثمانیہ کے مختلف صوبوں میں ہوتا رہا۔ زیادہ تر یورپی صوبوں میں رہے جن کی آبادی کی اکثریت غیر مسلم تھی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ان علاقوں میں بغاوتیں ہونی شروع ہوگئی تھیں اور وہ آہستہ آہستہ آزاد ہو رہے تھے۔ اس طرح ساطع الحصری کو ان بغاوتوں کا بہت قریب سے مشاہدہ کرنے کا موقع ملا جو حکومت کے خلاف ان علاقوں میں مذہب اور قومیت کے نام پر رونما ہو رہی تھیں۔

دولتِ عثمانیہ کا تسلط ان علاقوں پر عرصۂ دراز تک رہا لیکن اس نے وہاں کے مذہب، تہذیب، زبان و ادب کے بدلنے یا مٹانے کی کبھی کوشش نہیں کی۔ ہر چند کہ ان علاقوں کی سرکاری زبان ترکی تھی لیکن عوام نے اپنی مقامی اور قومی زبانوں کو پوری طرح محفوظ رکھا تھا اور

۱۔ مجلۃ [illegible] العربی [illegible] ۔ نومبر [illegible]

اس طرح ان میں عصبیت کی ایک مضبوط بنیاد موجود تھی۔ یہی وجہ ہے کہ یہاں بغاوتیں آسانی سے کامیاب ہوتی رہیں اور یہ علاقے ایک ایک کر کے دولتِ عثمانیہ سے الگ ہوتے گئے۔ مختلف آزاد ریاستوں کی شکل میں منظرِ عام پر آئے۔ بعد میں ان بغاوتوں کا ردِّ عمل ان علاقوں میں بھی ہونا شروع ہوا جہاں عوام کا مذہب وہی تھا جو حکومت کا تھا، لیکن جہاں تک زبان اور تہذیب کا تعلق ہے ان کی زندگی حکمراں قوم کی زندگی سے الگ تھی، ان علاقوں سے ہماری مراد عرب ممالک ہیں، جو حکومت کے قانون و دستور کو تسلیم کرتے تھے لیکن اپنی زبان اور تہذیب بدلنے کے لیے بالکل تیار نہ تھے، مذہب اور عقیدے کی یکسانیت نے انھیں حکومت کے قانون و دستور کو تسلیم کرنے پر مجبور کر رکھا تھا، لیکن ایک طرف انھوں نے غیر مسلم علاقوں کو آزاد ہوتے ہوئے دیکھا، دوسری طرف حکومت کا رویّہ خود ان کے ساتھ زیادہ سخت ہوتا گیا تو ان میں ترکی حکومت کے خلاف شورش لازمی تھی، کیونکہ مذہب اور عقیدے کی یکسانی ظلم و تشدّد کے خلاف آواز کو یکسر نہیں دبا سکتی تھی، اگر حکومت کا رویّہ ان علاقوں میں عدل و انصاف پر مبنی ہوتا تو قومیت کی تحریک کچھ عرصے تک اور دبی رہتی کیونکہ خود عربوں میں ایک بڑی جماعت ان لوگوں کی تھی جو حکومت کی اطاعت کو دینی فریضہ سمجھتے تھے اور ظلم و ستم کو عارضی امر سمجھ کر صبر و تحمل کی تلقین کرتے تھے لیکن جہاں تک نوجوانوں اور غیر مسلموں کا تعلق تھا ان کے اندر قومی بیداری تیزی سے بڑھ رہی تھی اور وہ حکومت سے بیزاری کا جذبہ پیدا کر رہے تھے، لیکن ان کے یہاں قومیت کا کوئی واضح تصور نہیں پایا جاتا تھا۔ ان کی سیاسی بیداری کو ہم ذہنی اور فکری کشمکش سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ چنانچہ ساطع الحصری اس ابتدائی مرحلے کو افراتفری سے تعبیر کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں۔ ہم سن رسیدہ لوگوں کا دور عجیب و غریب تھا، لوگوں کے سامنے مختلف رجحانات تھے۔ کچھ لوگ (جامعہ عثمانیہ) دولتِ عثمانیہ کے اتحاد کو مستحکم کرنا چاہتے تھے، کچھ لوگ (جامعۃ اسلامیہ) اسلامی وحدت کی تبلیغ کر رہے تھے اور کچھ لوگوں کے دلوں میں (جامعۃ شرقیۃ) مشرقی ملکوں کے اتحاد کا عقیدہ کارفرما تھا۔ چنانچہ لوگوں کے لیے کوئی فیصلہ کرنا بڑا مشکل تھا۔ ان حالات میں اور سب رجحانات کو دبا کر عرب قومیت کے تصور کو ابھارنا اور منوانا کوئی آسان امر نہیں تھا۔[1]

۱۔ ماہی القومیۃ، ساطع الحصری ص ۱۶

اس کی وجوہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

انیسویں صدی کے آخر میں جب عربوں میں بیداری پیدا ہوئی تو عرب قومیت کا ظہور بالکل متوقع تھا یعنی یہ اندازہ کیا جا سکتا تھا کہ عرب اپنی زبان، اپنے ادب، اپنی تہذیب و ثقافت اور اپنی آزادی کے لیے پوری کوشش کریں گے اور زندگی کے ہر میدان میں ان کے اندر آگے بڑھنے کا ولولہ پیدا ہوگا، اور واقعی ایسا ہی ہوا لیکن خود عربوں میں کچھ ایسے لوگ موجود تھے جو اس کی شدت سے مخالفت کر رہے تھے خصوصاً مذہبی علما، ان کا خیال تھا کہ قومیت اسلام کے بالکل منافی ہے۔ انھوں نے یہ فتویٰ جاری کیا کہ خلیفہ وقت کی اطاعت دینی فریضہ ہے اور اس طرح اسلامی اتحاد کی آواز اٹھائی۔ وہ سمجھتے تھے کہ جب اسلامی اتحاد ہوگا تو دولتِ عثمانیہ ہی کو امامت کا درجہ حاصل ہوگا، یقیناً اس تصور سے دولت عثمانیہ کے حکام کو بڑی خوشی ہوئی تھی کیونکہ یہ تصور ان کے اقتدار کو مستحکم کر رہا تھا۔ اس لیے انھوں نے اس کی بڑی ہمت افزائی کی اور مختلف ذرائع سے اُسے تقویت پہنچانے کی کوشش کی۔[1] یہ مختلف رجحانات عربوں میں ذہنی اور فکری کشمکش کا باعث رہے۔ یہاں تک خود ترکوں میں ہی جامعہ اسلامیہ یا رابطہ اسلامیہ کا تصور کمزور ہونے لگا اور بعد میں مصطفیٰ کمال نے اس کو بالکل ختم کر دیا اس طرح عربوں کو بھی ذہنی یک سوئی نصیب ہوئی۔[2] ساطع الحصری نے اس خیال کی بڑی شدت سے تردید کی ہے کہ عربوں میں جب قومیت کا جذبہ پیدا ہوا تو ان کے دل ترکوں کے بغض سے بھرے ہوئے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ عرب قومیت کی ابتدا صلح و مصالحت کے ماحول میں ہوئی۔ عربوں نے اپنے جو مطالبات پیش کیے تھے۔ اگر انھیں تسلیم کر لیا گیا ہوتا تو ان کے اور ترکوں کے تعلقات بڑے خوش گوار ہوتے۔[3] ۱۹۱۳ء میں عرب رہنماؤں کی ایک کانفرنس پیرس میں ہوئی تھی۔ اس میں انھوں نے جو مطالبات دولتِ عثمانیہ کے سامنے رکھے، وہ حقیقت پسندی پر مبنی تھے اور ان میں عربوں اور ترکوں دونوں کی بھلائی کا لحاظ

۱۔ ماہی القومیۃ : ساطع الحصری ص ۲۰۰

۲۔ محاضرۃ افتتاحیہ : " ص ۱۴

۳۔ آراء و احادیث فی اللغۃ والادب : ساطع الحصری ص ۱۹۲

رکھا گیا تھا۔ ساطع الحصری ان مطالبات کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

اس کانفرنس میں اس بات کی پوری وضاحت کر دی گئی تھی کہ صوبوں کے اختیارات میں توسیع کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ وہ حکومت سے علیحدگی کا مطالبہ کر رہے ہیں بلکہ اس کا مقصد صرف یہ تھا کہ سارے ملک میں تنظیمی اصلاحات ہوں، لوگوں کو زیادہ سے زیادہ مراعات دی جائیں۔ اس کانفرنس میں اس بات کی شدت سے تردید کی گئی تھی کہ حکومت کے خلاف بغاوت کی جا رہی ہے بلکہ بعض مقررین نے تو یہاں تک کہہ دیا تھا کہ اگر حکومت ہمارے حقوق کا خیال کرے گی تو ہم ہمیشہ اس کے وفادار رہیں گے، ہمارے دل میں اس کے خلاف کبھی کوئی جذبہ نہیں پیدا ہوگا۔[1] آگے چل کر وہ کہتے ہیں۔

پہلی جنگ عظیم تک عربوں نے دولت عثمانیہ کے سامنے جو مطالبات رکھے تھے وہ بڑے معقول اور مناسب تھے۔ عربی زبان کو عربی بولنے والے صوبوں میں سرکاری حیثیت دینا، عرب صوبوں کے نظم و نسق میں وہاں کے لوگوں کی رائے کو مقدم رکھنا ان کو داخلی معاملات میں آزادی دینا، مرکزی اسمبلی میں عربوں کی آبادی کے تناسب سے ان کی نمائندگی تسلیم کرنا۔ یہ بنیادی مطالبے تھے، لیکن افسوس کہ حکمران سیاستدانوں نے ان مطالبات کے تسلیم کرنے میں حیلہ حوالہ سے کام لیا۔ یہاں تک پہلی جنگ عظیم چھڑ گئی اور اس کے بعد تاریخ کا نقشہ ہی بدل گیا![2]

غیر مسلموں یعنی عیسائی عربوں کا رویہ عرب مسلمانوں سے بالکل مختلف تھا، ساطع الحصری ان کے بارے میں لکھتے ہیں، عیسائیوں کا رویہ مسلمانوں سے مختلف تھا، ان کو دولت عثمانیہ سے بالکل لگاؤ نہیں تھا وہ مجبوراً ان کے تسلط کو تسلیم کیے ہوئے تھے، ان کی اکثریت کو دولت عثمانیہ کی تاریخ بلکہ خود عربوں کی تاریخ سے بھی کوئی علاقہ نہیں تھا، اس تاریخ کو وہ اسلامی سے تعبیر کرتے تھے، لیکن انہی لوگوں میں ایک ایسی جماعت پیدا ہوئی جو مذہبی تعصب کے بجائے علمی تحقیق کی شیدائی تھی، اس نے عربی تاریخ کا مطالعہ مغربی طرز سے کیا، پھر اس نے عربی ثقافت و ادب کے اصل مراجع کا بھی عمیق مطالعہ کیا، مطالعے کے بعد

۱۔ نشوء الفکرۃ القومیۃ۔ ساطع الحصری ص ۱۸۴

۲۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ص ۱۹۶

ان پر جن حقائق کا انکشاف ہوا، وہ یہ ہیں۔

عربوں کی عظیم تاریخ و تہذیب اسلام سے پہلے بھی موجود تھی اور اسلام کے بعد یہ تہذیب بہت آگے بڑھی، اس تہذیب و تمدن کے بڑھانے میں غیر مسلموں کا بھی ہاتھ ہے، عربی تہذیب دراصل کبھی مذہبی تہذیب نہیں تھی جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے، عیسائیوں کا فرض ہے کہ عربی تہذیب و تمدن، زبان و ادب کے بڑھانے میں عرب مسلمانوں کے قدم سے قدم ملا کر چلیں اور اپنی ماضی کی تہذیب کے سہارے مستقبل کی عظیم تہذیب کے معمار بنیں۔ یہ تصورات عیسائی ترقی پسند علماء کے ذہن میں آئے اور درحقیقت انہی لوگوں کے ہاتھوں صحیح معنوں میں عرب قومیت کی بنیاد پڑی جس میں قومیت کو مذہب سے الگ کر کے پیش کیا گیا۔ اس طرح عیسائی علماء اور ادیبوں نے سیکولر قومیت کی بنیاد رکھی[1]۔ ظاہر ہے غیر مسلموں کے اعتدال پسند تصورات کا اثر ان لوگوں پر پڑا جو دولت عثمانیہ یا خلافت اسلامیہ کے خلاف ہر تصور کو خروج عن الدین سے تعبیر کرتے تھے اور خود علمائے دین میں ایک جماعت پیدا ہوئی جس نے ترکوں کے مظالم، ان کی بدنظمیوں اور عربوں کی حق تلفیوں سے تنگ آکر ایک نیا نظریہ پیش کیا جو بڑی حد تک عام عربوں کے مزاج کے مطابق تھا، اس میں دور جدید کے دو مفکر عبدالرحمٰن الکواکبی، نجیب عازوری قابلِ ذکر ہیں۔

کواکبی نے خلافت کے تصوّر کو ختم نہیں کیا بلکہ خلافت کو ترکوں سے منتقل کر کے عربوں کے حوالے کرنے کا مطالبہ کیا۔ ان کی مشہور کتاب "ام القریٰ" اس نظریے کی پوری وضاحت کرتی ہے۔ ظاہر ہے یہ نظریہ عرب مسلمانوں اور عیسائیوں دونوں کے لیے قابلِ قبول تھا اگرچہ کواکبی نے خلافت کا مرکز مکہ تجویز کیا جس سے مسلمانوں کی روحانی عقیدت وابستہ ہے۔ کواکبی نے جس جمہوری انداز میں خلافت کا وسیع تصور پیش کیا تھا وہ عربوں کے ہر فرقے اور مذہب کے لوگوں کے لیے قابلِ قبول تھا کیونکہ اس میں تمام صوبوں کو تقریباً خود مختاری حاصل ہوتی۔ اس طرح اس کے دائرے میں رہ کر ہر مذہب و عقیدے کے لوگ حکومت کے لیے ایک مؤثر عنصر ثابت ہوتے اور اپنے نظریۂ فکر کے مطابق اس علاقے کی تہذیب و ثقافت کو آگے

۱۔ نشوء الفکرۃ القومیۃ ، ساطع الحصری - ص ۱۵۸

بڑھاتے اور ایک ایسی جمہوری حکومت وجود میں آتی جو اتحاد وحمیت، رواداری اور وسعتِ قلب کا نمونہ ہوتی، کواکبی نے اپنی کتاب میں ترکوں کے حکومت سے دست بردار ہونے کا مطالبہ نہیں کیا تھا، صرف حکومت کا مرکز استنبول سے ہٹا کر مکہ میں قائم کرنے کی تجویز رکھی تھی، ترکوں نے اس تجویز کو اپنی سیاسی شکست سمجھا۔ اس لیے انھوں نے اس نظریے کو خلافتِ اسلامیہ سے انحراف قرار دیا۔ کیونکہ خلافت اسلامیہ ان کے نزدیک صرف خلافتِ عثمانیہ[1] ہی سے مراد تھی۔

حقیقت یہ ہے کہ کواکبی نے ایک ایسی معتدل تجویز رکھی تھی جو عربوں اور ترکوں دونوں کے لیے قابل قبول ہو سکتی تھی۔ اس کے باوجود انھیں یقین تھا کہ ان کے یہ نظریات حکومت کے خلاف بغاوت پر محمول کیے جائیں گے۔ اس لیے ان کی کتاب جب پہلی بار چھپی تو انھوں نے اپنا نام ظاہر نہیں کیا تھا۔

دوسرے مفکر نجیب عازوری ہیں، وہ دولت عثمانیہ کے انتظامیہ میں ایک بڑے عہدے پر فائز تھے اور قدس میں عرصے تک حکومت کے ایک اہم ملازم کی حیثیت سے مقیم رہے، اس طرح وہ حکومت کی انتظامی خامیوں پھر عام عربوں کے جذبات اور رجحانات سے پوری طرح واقف تھے۔ دوسری طرف عیسائیوں کے مختلف فرقوں اور جماعتوں کے درمیان جو مذہبی اختلافات تھے ان کا بھی انھیں پورا علم تھا۔ انھوں نے جب دولتِ عثمانیہ کے ماتحت عرب علاقے اور عربوں کے مسائل اور ان کے حل کے بارے میں غور کرنا شروع کیا تو اپنے بارے میں یہ فیصلہ کیا کہ وہ دولتِ عثمانیہ کی دسترس سے باہر رہ کر ہی آزادی سے اپنے نظریات وافکار کو منظر عام پر لا سکتے ہیں، اس لیے وہ حکومت کی ملازمت سے استعفیٰ دے کر فرانس چلے گئے اور وہیں رہ کر ۱۹۰۵ء میں ایک کتاب "ایشیا میں عربوں کے مسائل اور ان کی بیداری" کے عنوان سے لکھی۔ اس کتاب میں انھوں نے عربوں کے سیاسی، سماجی، تہذیبی امور کا جائزہ لیا اور کچھ ایسی تجویزیں پیش کیں جو بعد میں عرب قومیت کی بنیاد بنیں، ان میں سے بعض اہم تجاویز یہ تھیں:

۱۔ نشوء الفکرۃ القومیۃ : ساطع الحصری ص ۱۷۰ ، ماہی القومیۃ : ساطع الحصری ص ۲۰۶

۱۔ عرب علاقوں کی دولتِ عثمانیہ سے مکمل آزادی۔

۲۔ عیسائیوں کے تمام فرقوں میں مکمل اتحاد اور سب فرقوں کا (کنیسہ عربیۃ) عرب چرچ کے اندر آجانا۔

۳۔ حجاز، عراق، شام، لبنان، فلسطین کی ایک متحدہ حکومت قائم ہونا اور حجاز کو مرکز بنانا اور اس حکومت کا نام خلافت اسلامیہ رکھنا۔

ان تجویزوں کو عربوں کے ہر طبقے نے پسند کیا البتہ مسلمانوں اور عیسائیوں کے متعصب اور انتہا پسند حلقوں نے انھیں نامنظور کر دیا۔ ساطع الحصری کے کہنے کے مطابق اس دور میں عرب ممالک میں پانچ رجحانات کا پتہ چلتا ہے۔

۱۔ خلافت عثمانیہ کے بجائے خلافت اسلامیہ

۲۔ عربوں کے داخلی امور کی اصلاح اور ان کے حقوق کی ضمانت۔

۳۔ عربوں اور ترقی پسند ترکوں کے تعاون سے دولتِ عثمانیہ کے تمام علاقوں کی بنیادی اصلاح۔

۴۔ عرب علاقوں کی دولتِ عثمانیہ سے مکمل علیحدگی۔

۵۔ عرب علاقوں کی دولتِ عثمانیہ سے علیحدگی اور اقلیت کی حفاظت اور ضمانت کے لیے کسی غیر ملکی حکومت کی نگرانی اور سرپرستی۔

پہلا رجحان صرف عرب مسلمانوں میں تھا۔ اسی طرح آخری رجحان کے علمبردار صرف عرب عیسائی[۱] تھے لیکن جہاں تک اور تینوں رجحانوں کا تعلق ہے ان میں تمام عرب شامل تھے اور انھیں تینوں رجحانوں کو فروغ حاصل ہوا۔ دوسرے اور تیسرے رجحانوں کے سلسلے میں عرب ترقی پسندوں نے مسلسل کوششیں کیں کہ ترکی ترقی پسندوں سے بات چیت کے ذریعے کسی اچھے لائحہ عمل پر اتفاق کر لیں۔ درحقیقت ترکی کے ترقی پسند عناصر عربوں کے مناسب مطالبات کے قبول کرنے پر راضی تھے لیکن جہاں تک تورانی ذہنیت کے ترکی حکام کا تعلق تھا وہ عربوں کے ہر مطالبے پر شبہہ کرتے تھے اور عرب مفکرین کو موت کے گھاٹ اتارنے میں انھیں ذرا بھی

۱۔ نشؤ الفکرۃ القومیۃ : ساطع الحصری ص ۱۷۰

قائل نہیں ہوتا تھا۔ بعد میں جمال پاشا نے عربوں پر جو مظالم کیے وہ عرب قومیت کے تصور کو فروغ دینے اور اسے عملی جامہ پہنانے میں بڑے مؤثر ثابت ہوئے۔ ۱۹۱۶ء میں حجاز سے شریف حسین کی قیادت میں جو بغاوت ترکوں کے خلاف شروع ہوئی، وہ اس سلسلے کی پہلی کڑی تھی!

پہلی جنگ عظیم کے بعد شریف حسین کی قیادت میں جو سیاسی انقلاب ہوا، اس کے بارے میں ساطع الحصری لکھتے ہیں۔

شریف حسین کی قیادت میں جو انقلاب رونما ہوا، وہ کوئی غیر متوقع انقلاب نہیں تھا اور نہ بغیر سوچے سمجھے وجود میں آیا تھا، اس انقلاب کو ہم عربوں کے ان جذبات اور خواہشات کا مظہر قرار دے سکتے ہیں۔ جو اپنے ملک کی آزادی، اپنی زبان و تہذیب کی بقا سے تعلق رکھتی تھیں، اس انقلاب کا مقصد عربوں کی ایک متحدہ حکومت قائم کرنی تھی جس میں ان کی تہذیب و ثقافت از سرِ نو زندہ ہو۔ اسی لیے اُس حکومت کا جو جھنڈا متعین کیا گیا تھا اُس میں اِس طرح کی علامتیں رکھی گئی تھیں جن سے عربوں کے دورِ عروج کی یاد تازہ ہوتی تھی۔ اس انقلاب میں سب عرب بغیر کسی مذہب اور عقیدے کی تفریق کے شامل تھے، جہاں تک انقلاب کی ابتدا کا حجاز سے ہونے کا تعلق ہے اس میں کوئی سیاسی چال مضمر نہیں تھی بلکہ مناسب جنگی محل وقوع پیش نظر تھا کیونکہ دمشق، بغداد بیروت وغیرہ میں کوئی بھی انقلاب کامیاب نہیں ہو سکتا تھا اس لیے کہ ان جگہوں پر دولتِ عثمانیہ کی مستقل فوجی چھاؤنیاں موجود تھیں جو ہر انقلاب کو آسانی سے دبا سکتی تھیں، لیکن حجاز حکومت کے مرکز سے کافی دور تھا پھر وہاں رسل و رسائل کی آسانیاں بھی فراہم نہیں تھیں۔ دوسرے شریف حسین وہاں عرصے سے بحیثیت گورنر کے مقیم تھے۔ اور اس علاقے کے لوگ ان سے بہت مانوس تھے اور اُن کو اِن پر پورا اعتماد تھا۔ پھر حجاز میں جو مختلف قبائل آباد تھے ان کے ذریعے انقلاب کی کامیابی میں بھی کافی مدد مل سکتی تھی۔ گویا حجاز میں ایک منظم انقلاب کے لیے تقریباً زمین ہموار تھی۔[2]

۱۔ نشوء الفکرۃ القومیۃ : ساطع الحصری ص ۲۰۴

۲۔ " " : " ص ۲۰۵

شریف حسین کی قیادت میں عربوں کا یہ انقلاب سیاسی لحاظ سے کامیاب نہیں ہوا۔ کیونکہ برطانیہ، فرانس کی سازشی کارروائیوں سے وہ علاقے جو صحیح معنوں میں عرب قومیت کے ترکوں سے آزاد ہو کر ان کے ماتحت ہو گئے لہٰذا ان کی سیاسی تقسیم اس طرح ہو گئی کہ عربوں کی آزادی کے ساتھ ساتھ ان کے اتحاد یا وحدت کا ایک نیا مسئلہ اٹھ کھڑا ہوا۔

(باقی)

مذہب اور جدید ذہن

ڈاکٹر مشیر الحق

آج جب ہم کسی سماج کا اس نقطۂ نظر سے مطالعہ کرتے ہیں کہ اس کے افراد کی زندگی پر مذہب کس حد تک اثر انداز ہے تو ہمیں دو قسم کے لوگ نظر آتے ہیں۔ ایک تو وہ لوگ جو اس سائنسی دَور میں مذہب کو حکایتِ پارینہ سمجھتے ہیں، دوسرے وہ لوگ ہیں جو مذہب کی ضرورت اور اہمیت کے قائل ہیں۔ آخرالذکر کے سامنے جب یہ سوال پیش کیا جاتا ہے کہ اگر ان کا خیال درست ہے تو پھر خود ان کے معاشرے کا ایک بہت بڑا حصّہ اپنے قول اور عمل سے اس کی تائید کیوں نہیں کرتا تو وہ ٹھنڈے دل سے حالات کا جائزہ لینے کے بجائے، یہ کہہ کر ٹال دیتے ہیں کہ سائنس کی روز افزوں اختراعات اور ترقیوں کے باعث لوگوں کی آنکھیں خیرہ ہوگئیں، اس لیے جب تک سائنس پر مذہب کی فوقیت ثابت نہ کی جائے اس وقت تک اصلاح حال مشکل ہے مگر سچ پوچھیے تو سائنس اور مذہب کے تقابل کی بحث بے کار ہے کیونکہ ان دونوں کے میدانِ کار بالکل الگ الگ ہیں۔ نہ ان میں کوئی تضاد ہے اور نہ سائنسی اختراعات سے مذہب کی بنیادیں متزلزل ہوتی ہیں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو آج دنیا کے کسی گوشے میں مذہب کا وجود ہی نہ ہوتا۔

درحقیقت یہ ایک بہت بڑا مغالطہ ہے کہ ہم صرف آج کے زمانے کو سائنسی زمانہ سمجھتے ہیں حالانکہ جس طرح انسان اور مذہب میں چولی دامن کا ساتھ ہے اسی طرح انسان اور سائنس کا رشتہ بھی ہبوطِ آدم سے اب تک برابر چلا آتا ہے۔ سائنس کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں کہ انسان چند موجودات کی روشنی میں اپنی عقل کے ذریعے کچھ ممکنات کا پتہ لگائے اور انھیں امکان سے وجود میں لائے. کیا انسانی تاریخ کا کوئی ایسا دور ہمارے علم میں ہے جب انسان نے اپنی اس خداداد صلاحیت سے کام نہیں لیا؛ جب انسان نے پہلی بار پہیہ بنایا تو کیا وہ اپنے زمانے کا ایک زبردست سائنسی کارنامہ نہیں تھا؛ جب اس نے اقبال کی زبان میں " تو شب آفریدی چراغ آفریدم" کا نعرہ لگایا تو وہ انسانی سائنس کا کمال نہیں تھا؛ جب اس نے منہ زور دریاؤں میں پتھروں کو ڈوبتے اور درختوں کو تیرتے دیکھ کر کشتی کا نقشہ ذہن میں بنایا تو کیا یہ فعل سائنس کے احاطے سے باہر تھا؛ غرض انسان اسی طرح تاریخ کے ہر دور میں نامعلوم کو معلوم کی حدود میں لانے کی کوشش کرتا رہا ہے اور کرتا رہے گا۔ اس لیے یہ بات بجا طور سے کہی جا سکتی ہے کہ مذہبیت کے عروج وزوال کا دارومدار اس بات پر قطعاً نہیں ہے کہ زمانہ کس حد تک سائنسی ہو چکا ہے بلکہ اس بات پر ہے کہ خود مذہب کے ماننے والوں کا ذہن کس حد تک سائنسی ہے۔

عام طور سے " سائنسی ذہن " کا مطلب یہ سمجھا جاتا ہے کہ جب سائنس کا کوئی نیا کارنامہ نظروں کے سامنے آئے اور لوگوں میں غلط یا صحیح اس بات سے ہیجان پیدا ہو کہ اس کارنامے سے مذہبی عقاید کمزور ہو جائیں گے تو لوگ مذہبی صحیفوں کو کھول کر بیٹھ جائیں اور آیات و روایات سے یہ ثابت کرنے لگیں کہ سائنس جس غیر موجود کو وجود میں لائی ہے اس کا اشارہ صدہا برس پہلے کر دیا گیا تھا۔ مثلاً کرۂ قمر پر خلا بازوں کے پہنچنے کے بعد بعض مذہبی رسالوں میں اس مضمون کے متعدد مقالے شائع ہوئے ہیں اور ابھی تک ہو رہے ہیں کہ خلا بازوں نے جو کچھ کیا ہے اس کی پیشین گوئی قرآن و حدیث میں پہلے سے کی جا چکی ہے. عام طور سے مذہبی طبقہ اس ذہنیت کو سائنسی ذہن کی عکاسی سمجھتا ہے؛ حالانکہ اگر دیکھا جائے تو مذہبی صحیفوں سے سائنسی تحقیقات کو صحیح یا غلط ثابت کرنا نہ صرف غیر سائنسی طرزِ فکر ہے بلکہ اس ذہنی مرعوبیت کا دوسرا

نام ہے جس کے تحت انسان یہ سوچتا ہے کہ ایجاد و تحقیق سے مذہب خطرے میں پڑجاتا ہے ۔
درحقیقت یہ وہی ذہنیت ہے جو گلیلیو کو اس کے دوربین مشاہدے کے باوجود اس قول سے رجوع کرنے پر مجبور کرتی ہے کہ زمین چپٹی نہیں بلکہ گول ہے؛ اور کوپرنکس سے اس کے اس یقین کے باوجود کہ لوگوں کے ماننے نہ ماننے سے زمین کی حرکت پر کوئی اثر نہیں پڑسکتا، یہ کہلوا کر چھوڑتی ہے کہ زمین گردش نہیں کر رہی ہے۔ دیکھا جائے تو قرون وسطیٰ کی متشددانہ اور آج کی اس مرعوبانہ ذہنیت میں جو خلا پیمائی کی پیش گوئیاں قرآن و حدیث سے مہیا کرتی ہے، نتیجے کے اعتبار سے قطعاً کوئی فرق نہیں ہے۔ دونوں ایک طرزِ فکر کی غماز ہیں کہ جب تک ایجاد و اختراع کو مذہب کے دربار سے سندِ قبولیت نہ مل جائے اس وقت تک اس کی اہمیت تسلیم نہیں کی جاسکتی۔

۲

یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ جدید ذہن مذہب سے برگشتہ ہو چکا ہے؛ کیونکہ ہم کسی بھی سماج کا مطالعہ کریں ہمیں یہ محسوس ہوگا کہ انسان فطری طور سے مذہبی واقع ہوا ہے۔ یہ درست ہے کہ کبھی کبھی وہ جذبات کی رو میں بہہ کر کہنے لگتا ہے کہ "ہم خلاؤں سے ہو آئے لیکن خدا کہیں نظر نہیں آیا!" مگر ایسے نعرے خلا سے واپسی کے بعد ہی لگائے جاتے ہیں۔ جب تک انسان خلا میں رہتا ہے پوری انسانیت دست بدعا رہتی ہے اور جب کبھی اپالو، خلا میں بھٹک جاتا ہے تو دنیا کے ہر ہر گوشے میں کروڑوں آدمی صرف تین انسانوں کی بحفاظت واپسی کے لیے رو رو کر دعائیں مانگتے ہیں۔ یہ دعائیں خواہ چرچ میں گھٹنے ٹیک کر کی جائیں یا مسجدوں میں سربسجود ہو کر؛ مندروں میں گھنٹیاں بجا کر کی جائیں یا گوردواروں میں ماتھا ٹیک کر۔ دعاؤں کے انداز مختلف ہو سکتے ہیں لیکن جب تک انسان دعاؤں کا سہارا لیتا رہے گا اس وقت تک یہ کہنا درست نہیں ہے کہ آج کا انسان، اپنے سے برتر کسی ایسی قوت کو تسلیم نہیں کرتا جس کے قبضۂ قدرت میں بگڑی کو بنانا ہے۔

بایں ہمہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ انسانی آبادی کا ایک بہت بڑا حصہ فخریہ یہ اعلان کرتا ہے کہ اس کا مذہب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ درحقیقت اس مسئلے میں سب سے بڑی

پیچیدگی یہ ہے کہ مختلف لوگوں کے ذہنوں میں مذہب کا الگ الگ مطلب ہوتا ہے۔ جب تک یہ بات صاف نہ ہو کہ مذہب سے ہماری مراد کیا ہے۔ ہم ان چار روایتی اندھوں کی طرح لاحاصل بحث کرتے رہیں گے، جن میں سے ہر ایک ہاتھی کے کسی ایک عضو کو چھو کر اس بات پر زور شور سے بحث کر رہا تھا کہ ہاتھی ستون ہوتا ہے یا مور چھل؛ وہ سانپ کی طرح لمبا اور لجلجا ہوتا ہے یا سائبان کی طرح مسطح اور ٹھوس۔

اسی طرح جب تک ہم یہ بات طے نہ کر لیں کہ مذہب سے ہماری مراد کیا ہے اس وقت تک نہ تو نقطۂ بحث متعین ہو سکتا ہے اور نہ ہم کسی نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں۔ لغوی حیثیت سے مذہب کے معنی راستے کے ہیں۔ ضروری نہیں ہے کہ پوری خدائی ایک ہی راستے پر چلے لیکن مذہب کے ساتھ جو تاریخی تصورات وابستہ ہیں، ان کے پس منظر میں، مذہب اس راستے کو کہا جائے گا جس پر چل کر انسان اس منزل تک پہنچتا ہے جسے کوئی نجات کہتا ہے اور کوئی نروان کے نام سے پکارتا ہے۔ منزل کا نام خواہ کچھ بھی ہو لیکن جب تک انسان اس کی تلاش میں سرگرداں ہے اس وقت تک طریق و راہ سے جسے مذہب کہتے ہیں بے نیاز کیونکر ہو سکتا ہے؟

جب ہم اس موضوع پر بحث کریں کہ اس زمانے میں مذہب کا کیا مقام ہے اور ہمیں ایسے لوگ نظر آئیں جو سرے سے مذہب کا اقرار ہی نہ کرتے ہوں تو ہمیں لعن طعن کے بجائے اس بات کا پتہ چلانا چاہیے کہ وہ درحقیقت کس چیز کا انکار کر رہے ہیں۔ اگر ہم ان کی باتوں کو ٹھنڈے دل سے سننے کے لیے تیار ہوں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ ان میں سے بہت سے نفس مذہب کے منکر نہیں ہیں بلکہ ان رسوم و روایات کا انکار کر رہے ہیں جنھیں مذہب کا درجہ دے دیا گیا ہے۔ اس موقع پر مولانا آزاد کی زبان میں کہہ سکتے ہیں کہ آج کا جدید ذہن مذہب کا منکر نہیں ہے بلکہ اس دعوے کے آگے سر جھکانے سے انکار کرتا ہے کہ ماضی میں مذہب کی جتنی تشریح ہونی تھی وہ ہو چکی، راستہ متعین ہو گیا؛ قوانین مکمل کر دیے گئے اور انھیں کتابوں میں درج کر دیا گیا؛ اب جس قسم کے مسائل سے بھی واسطہ پڑے انھیں کتابوں کی ورق گردانی کر کے نسخہ تلاش کر لینا چاہیے۔ گویا انکار مذہب کا نہیں ہے بلکہ مذہب کو جس انداز سے پیش کیا جاتا ہے اس کو تسلیم کرنے سے آج کا انسان بدکتا ہے اور نادانی سے چھلکے کے ساتھ ساتھ مغز کو بھی ضایع کر دیتا ہے۔ اس لیے

یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ سائنس کے اثر سے جو جدید ذہن تیار ہو رہا ہے اس سے اصل مذہب کو کوئی خطرہ ہے۔ اگر کوئی خطرہ ہے تو جدید ذہن سے نہیں، بلکہ اس ذہنیت سے ہے جو تاریخ کے ہر موڑ پر ماوجدنا علیہ آباءنا کا نعرہ لگاتی ہے۔

قرآن شریف میں جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے انبیاء کرام کی دعوتی جد و جہد کی ایک الہامی مستند دستاویز ہے۔ ہمیں جگہ جگہ یہ بتایا گیا ہے کہ جب بھی انسانیت صراط مستقیم کو چھوڑ دیتی ہے تو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے کسی ایک برگزیدہ بندے کو ان کی ہدایت پر مامور کرتا ہے اور ایسے موقعوں پر لوگوں کا سب سے بڑا اعتراض یہی ہوتا ہے کہ ہمارے آباو اجداد تو غلطی پر نہیں تھے، پھر ہم کس طرح گمراہ ہو سکتے ہیں جبکہ ہم انھیں کی پیروی کر رہے ہیں۔ نبی آخر الزماں صلعم نے جب شمع ہدایت روشن کی تو اس وقت بھی مخالفین نے اسی عذر لنگ کی آڑ لی۔ اگر ہم تاریخ اسلام اور قرآن شریف کا مطالعہ کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ آبا و اجداد کے نام پر پیغام رسالت کا انکار کرنے والے وہی لوگ تھے جنھیں اپنے سماج کی مذہبی قیادت حاصل تھی اور جنھیں اس بات پر اصرار تھا کہ جس راستے پر وہ چل رہے ہیں اس میں کسی قسم کی اصلاح و ترمیم کی ضرورت نہیں ہے۔ قرآن ہمیں یہ بھی بتاتا ہے' اس عذر کا جواب انھیں یہ نہیں دیا گیا کہ ان کے آبا و اجداد غلطی پر تھے بلکہ ان کے ذہن میں یہ بات بٹھلانے کی کوشش کی گئی کہ وہ جس راہ پر چل رہے ہیں وہ ان کے قدیم بزرگوں کی سیدھی راہ نہیں بلکہ بعد کے آنے والوں کی ٹیڑھی ڈگر ہے جسے انھوں نے اپنے خاندانی، قومی یا ملکی تعصب کی وجہ سے راہ راست سمجھ لیا ہے جس سے سرمو انحراف نہیں ہو سکتا۔ حدیثوں میں جو اس قسم کے اقوال ملتے ہیں کہ اگر آج موسیٰؑ یا عیسیٰؑ زندہ ہوتے تو وہ میری پیروی کرتے۔ اس کا مطلب اس کے علاوہ اور کیا ہے کہ ساتویں صدی عیسوی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انسانیت کی ترقی اور فلاح کے لیے جو ضابطۂ حیات پیش کر رہے تھے وہ اسی ضابطۂ ربانی کا مناسب وقت ترمیم شدہ نسخہ ہے جو حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ نے اپنے اپنے زمانے میں پیش کیا تھا۔

اس موقع پر یہ اہم سوال اٹھ سکتا ہے کہ جب الیوم اکملت لکم دینکم کا آخری اعلان کر دیا گیا اور چار دانگ عالم میں یہ منادی کر دی گئی کہ رسالت اور وحی کا سلسلہ ختم ہو گیا تو انسانیت اگر

ہدایت کے لیے چودہ سو سال پیچھے کی طرف نہ دیکھے تو آخر کیا کرے۔ یہ سوال اپنی جگہ بہت اہم ہے لیکن درحقیقت اسی مغالطے کا نتیجہ ہے جس کو دور کرنے کے لیے انبیا علیہم السلام آتے رہے ہیں۔ اگر ہم اسلامی تاریخ کا مطالعہ کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ آنحضرت صلعم کے بعد تھوڑے تھوڑے وقفے سے خود امت مسلمہ میں ایسی شخصیتیں پیدا ہوتی رہی ہیں جنھوں نے اپنے زمانے کے "مروجہ اسلام" کے خلاف آواز اٹھائی ہے اور اس طرح فرمان رسالت کے بموجب علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل کا فریضہ ادا کیا ہے۔ آج وہ شخصیتیں تاریخ میں مجدد کے نام سے یاد کی جائیں یا امام کے لقب سے۔ لیکن سوچنے کی بات یہ ہے کہ جس وقت انھوں نے مروجہ ذہنیت کی اصلاح کی کوشش کی اس وقت خود ان کے ساتھ کیا برتاؤ کیا گیا۔ جس طرح انبیاء بنی اسرائیل پر ان کی قوم نے عرصۂ حیات تنگ کر دیا تھا بعینہ وہی آگے چل کر ان بزرگوں کے ساتھ جنھیں آج مجدد اور امام سے ملقب کیا جاتا ہے، خود مسلمانوں نے کیا۔ خواہ مجدد الف ثانی ہوں یا شاہ ولی اللہ، نظام الدین اولیا ہوں یا شاہ اسماعیل شہید؛ کون سی ایسی شخصیت ہے جس کی دعوت کو (چند گنتی کے لوگوں کو چھوڑ کر) خود اس کی قوم نے یہ کہہ کر رد نہیں کیا کہ تمھارا مجوزہ راستہ ہمارے آبا و اجداد کے بنائے ہوئے راستے سے الگ ہے، اس لیے ہم تمھاری پیروی نہیں کر سکتے۔

اس مرحلے پر پہنچ کر اگر ہم اس بات کا پتہ چلانا چاہیں کہ آج سائنسی زمانے میں امت مسلمہ کا جدید ذہن اسلام سے بتدریج کیوں دور ہوتا جا رہا ہے تو گھوم پھر کر ہم اسی سوال کو دہرانے پر مجبور ہوں گے کہ اسلام سے ہماری مراد کیا ہے۔ آیا اسلام وہ وحی الٰہی ہے جو نبی آخر الزماں کے ذریعے انسانیت تک پہنچی یا اس کی وہ قانونی اور فلسفیانہ تشریح و تعبیر ہے جو بعد کے لوگوں نے اپنے اپنے احول کے مطابق کی۔ عام طور سے ہوتا یہ ہے کہ اسلام کا مطلب ہم اصولی طور پر تو ربانی ہدایت ہی سمجھتے ہیں لیکن جب تفصیلات کا وقت آتا ہے تو پھر اس ہدایت کے ساتھ جس کے بارے میں یہ بتایا گیا ہے کہ وہ ہر زمانے اور ہر قوم کے لیے ہے، یہ سلوک کرتے ہیں کہ اس کی حیثیت نصابی اسباق کی سی ہو کر رہ جاتی ہے۔ اگر اس بات کو ہم اور واضح طور سے کہنا چاہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ اختلاف اسلام کے اصول و عقاید کے بارے

میں نہیں بلکہ اس قانونی نقطے کے بارے میں ہے جسے ہم فقہ کی اصطلاح میں اجتہاد اور تقلید کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ جہاں تک اجتہاد کی اہمیت اور ضرورت کا سوال ہے اس پر نہ صرف آج بلکہ ماضی میں بھی اُمت مسلمہ تقریباً متفق رہی ہے کہ اجتہاد کا دروازہ کھلا رہنا چاہیے، اس لیے اصل مسئلہ یہ نہیں ہے کہ بدلتے ہوئے حالات میں اجتہاد سے کام لیا جائے یا نہ لیا جائے۔ اختلاف اور شدید اختلاف اس بات پر ہے کہ اجتہاد کی حد کیا ہے، اور وہ کون سے لوگ ہیں جو اجتہاد کرنے کے اہل ہیں۔ اگر ہم شاہ ولی اللہ کی تحریروں کا مطالعہ کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ آپ نے اجتہاد کو دو خانوں میں تقسیم کیا ہے، ایک کو وہ اجتہاد فی الدین کہتے ہیں اور دوسرے کو اجتہاد فی المذہب۔ پہلے سے ان کی مراد یہ ہے کہ ہم تاریخ اسلام کے متعینہ فقہی مکاتیب فکر سے آگے بڑھ کر اس سرچشمۂ ہدایت کی نئے سرے سے تشریح و تعبیر کریں جس پر خود صدر اول کے فقہا نے اپنے اپنے فقہی مکاتب کی بنیاد کھڑی کی ہے۔ اگر اس اجتہاد کی اجازت دے دی جائے تو اس بات کا امکان ہے کہ ہم کسی مسئلے میں امام ابو حنیفہ یا امام مالک یا امام شافعی یا کسی بھی امام کے نکالے ہوئے نتائج سے بالکل ہی الگ کوئی نتیجہ نکال لیں۔ غالباً اسی خطرے کے پیش نظر شاہ ولی اللہ نے اجتہاد فی الدین کی اجازت نہیں دی۔ آپ نے اجتہاد کا دروازہ اس حد تک کھولا ہے کہ ہم کسی ایک فقہی مکتب میں رہتے ہوئے اس مکتب کے مختلف اماموں کے اقوال و نتائج کا مطالعہ کریں اور ان میں سے اگر کوئی قول تبدیل شدہ حالات سے زیادہ مطابقت رکھتا ہو تو اُسے تسلیم کر لیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ شاہ ولی اللہ نے اپنے زمانے میں اجتہاد کی اجازت صرف اس حد تک دی کہ ایک حنفی سنی مسلمان کسی ایک خاص مسئلے میں امام ابو حنیفہ کے رائج قول پر امام ابو یوسف یا امام محمد وغیرہ کے قول کو ترجیح دے۔ آج ہمیں شاہ ولی اللہ کا اجتہاد فی المذہب بھلے ہی دائرۂ تقلید میں رہنے کے مترادف معلوم ہو لیکن جس وقت شاہ صاحب نے یہ بات کہی تھی اس وقت کے حالات کو اگر ہم ذہن میں رکھیں تو ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ اجتہاد فی المذہب کی اجازت دے کر شاہ صاحب نے بہت بڑا اصلاحی کارنامہ انجام دیا تھا (لیکن بھلا ہو ہماری تقلید پسندی کا کہ ہم اتنے

ہی پر قانع ہو کر رہ گئے) بیسویں صدی میں جب ہندوستانی مسلمانوں کو ایک بالکل ہی نئے سیاسی نظام سے واسطہ پڑا تو اس مسئلے میں ہندوستان کی برطانوی مجالس قانون ساز کے مسلمان ممبروں نے مسلمانوں کے عائلی قوانین میں اتنی گنجائش اور نکال لی کہ مختلف مکاتب فقہ میں سے جو بھی زیادہ قرین عمل ہو اس کو ترجیح دی جائے[۲]۔ مثلاً اگر کسی خاص مسئلے میں حنفی قانون کے مقابلہ میں شافعی یا مالکی یا کوئی اور فقہی قانون زیادہ قابلِ عمل ہے تو اس خاص مسئلے میں حنفی مسلمانوں کے مقدمات کا فیصلہ شافعی یا دوسرے فقہی قوانین کے مطابق کیا جائے۔ بہرحال دونوں مذکورہ بالا صورتوں میں آج کا مسلمان انھیں فقہی حدود کے اندر رہنے پر مجبور رہے جو آج سے سیکڑوں برس پہلے ایک بالکل ہی مختلف سیاسی، سماجی اور جغرافی ماحول میں مرتب کیے گئے تھے۔ "عصریت" اور "جدیدیت" کے اس دور میں "جدید ذہن" کس حد تک "تقلید" پر آمادہ ہو سکتا ہے۔ اس کا اندازہ بخوبی لگایا جا سکتا ہے۔

اس مسئلے کا یہ پہلو بھی کچھ کم اہمیت کا حامل نہیں ہے کہ اجتہاد کا حق کسے حاصل ہے۔ ظاہر ہے کہ دنیا کا کوئی بھی سماج اپنے افراد کو سوسائٹی کے مرتب کیے ہوئے قوانین میں فرداً فرداً ہر شخص کو ترمیم و تبدیل کا حق نہیں دے سکتا، کیونکہ ایسا کرنے کی صورت میں معاشرہ کا ڈھانچہ بکھر جائے گا اور ہر طرف ایک نراجی کیفیت نظر آئے گی۔ اس لیے یہ تو ظاہر ہے کہ اجتہاد کا حق بھی انفرادی طور سے ہر ایک کو حاصل نہیں ہو سکتا۔ یہ ذمہ داری چند ہی لوگوں کے سر رہے گی، لیکن اہم سوال یہ ہے کہ یہ چند لوگ کون سے ہوں گے؟

عام طور سے سمجھا جاتا ہے کہ یہ چند لوگ وہ ہیں جنھیں مسلم معاشرے میں "علما" کہا جاتا ہے، کیونکہ حدیثوں کی رو سے علما ہی "وارثِ رسول" ہیں اور ختم رسالت کے بعد انھیں کو انبیاء بنی اسرائیل کا درجہ دیا گیا ہے۔ اگر ہم اس مفروضے کو سرِ دست بحث کی خاطر تسلیم بھی کر لیں جب بھی ہم یہ سوال کرنے میں حق بجانب ہوں گے کہ لفظ "علما" سے ہماری مراد کیا ہے۔ لغوی حیثیت سے دیکھا جائے تو "علما" "اہل علم" کو کہتے ہیں، لیکن جب ہم علما کا ذکر کرتے ہیں تو عام طور سے اس کے لغوی معنی مراد نہیں لیے جاتے بلکہ عموماً اس لفظ کو اس کے اصطلاحی معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ آج کی اصطلاح میں "علماء" ان لوگوں کو کہتے ہیں

جنھوں نے مذہبی مدارس میں ایک خاص نصاب تعلیم کے تحت علوم دینیہ کی تعلیم حاصل کی ہو۔ طبقۂ علما میں شمار ہونے کے لیے یہ دونوں شرطیں بہت ضروری ہیں۔ اگر کسی اہلِ علم میں مذکورہ بالا دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو پھر اس کا شمار عام طور سے طبقۂ علما میں نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً آپ مذہبی مدارس کی شرط نکال دیجیے اور ملک یا ملک کے باہر کی کسی بھی یونی ورسٹی سے علومِ اسلامیہ میں اعلیٰ سے اعلیٰ ڈگری حاصل کر لیجیے، یا کسی مدرسہ اور یونی ورسٹی کا احسان لیے بغیر اپنی محنت اور شوق سے علوم اسلامیہ میں مہارت حاصل کر لیجیے۔ آپ بہر صورت طبقۂ علما سے باہر رہیں گے[۳]۔ اسی طرح آپ مذہبی مدارس کے مروجہ نصاب تعلیم سے بھی صرف نظر نہیں کر سکتے۔ ہندوستان میں ایسے بہت سے مدرسے ہیں جن میں مذہبی مدارس کے مروجہ نصاب تعلیم کے بجائے مختلف یونی ورسٹیوں اور بورڈز کے "مولوی"، "عالم"، "فاضل" وغیرہ کے امتحانات دلائے جاتے ہیں اور انھیں کا مرتب کردہ نصاب پڑھایا جاتا ہے۔ لیکن ان امتحانات کو پاس کرنے والوں کا شمار عموماً طبقۂ علما میں نہیں کیا جاتا۔ بالفاظ دیگر ہندوستانی مسلمانوں کی نظروں میں علما وہ لوگ ہیں جنھوں نے دینی مدارس مثلاً دار العلوم دیوبند، دار العلوم ندوۃ العلما، مدرسۂ مظاہر العلوم وغیرہ میں علوم دینیہ کی تکمیل کی ہو۔

تاریخی نقطۂ نظر سے اگر اس مسئلے کا مطالعہ کیا جائے تو ہمیں معلوم ہوگا کہ علما، کا مذکورہ بالا مفہوم زیادہ سے زیادہ دو سو سال پرانا ہے، کیونکہ عہد مغلیہ تک ہندوستان میں آج کے برخلاف ایک ہی قسم کے مدارس ہوتے تھے، خواہ ہم انھیں مذہبی مدارس کے نام سے یاد کریں یا عصری جامعات کے نام سے[۴]۔ ہر شخص جسے تعلیم کا شوق ہوتا تھا وہ ایک ہی مدرسے میں زانوے ادب تہ کرتا تھا۔ تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد جب طالب علم معاشی میدان میں قدم رکھتا تھا اور اپنے لیے کوئی پیشہ منتخب کرتا تھا اس وقت اس کے پیشے اور ملازمت کی بنیاد پر یہ فیصلہ ہوتا تھا کہ کون شخص طبقۂ علما، کا ممبر ہے اور کون نہیں ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص تعلیم ختم کرنے کے بعد تجارت کو اپنا پیشہ بنا لیتا یا طبیب ہو جاتا تو وہ عام طور سے طبیب اور تاجر کے طبقے میں شمار کیا جاتا۔ علما ان لوگوں کو کہا جاتا تھا جو تعلیم ختم کرنے کے بعد حکومت کے محکمۂ امور شرعیہ میں مختلف خدمات

کی بجاآوری کے لیے ملازم ہوتے تھے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان میں جس گروہ کو "طبقہ علما" کہا جاتا تھا وہ آج کی زبان میں "سول سروس" کے لوگ ہوتے تھے۔ جس طرح آج سول سروس میں آپ کو اچھے اور بُرے ہر قسم کے لوگ ملیں گے بعینہٖ وہی کیفیت اس وقت بھی تھی۔ جب تک ہندوستان میں مسلم حکومت اپنے پورے اقتدار کے ساتھ قائم رہی صرف اسی طبقے کو سرکاری طور سے یہ اختیار حاصل تھا کہ وہ دینی امور میں فیصلہ کن اور حتمی رائے دے سکے۔ جو لوگ حکومت کے دائرۂ ملازمت سے باہر ہوتے تھے ان کی رائے باوجود ان کی قابلیت، صلاحیت، تقویٰ اور تورع کے قانونی حیثیت نہیں رکھتی تھی۔ اصولی طور سے شریعت کی تشریح و تعبیر کا حق صرف انھیں کو ہوتا تھا جنھیں بادشاہ شیخ الاسلام یا قاضی القضاۃ کے منصب پر مامور کرتا تھا۔ یہ سمجھنا کہ اس زمانے کے شیخ الاسلام یا قاضی القضاۃ وغیرہ اجتہاد سے کام نہیں لیتے تھے درست نہ ہوگا کیونکہ ہمیں اسلامی تاریخوں میں بادشاہوں کے بہت سے ایسے فیصلے ملتے ہیں جو "اجتہاد فی الدین" کہے جا سکتے ہیں۔ یہ کہنا کہ بادشاہوں کے یہ فرامین اور قوانین شیخ الاسلام وغیرہ کی مدد اور مشورے کے بغیر ہوتے تھے، اس بات کو تسلیم کرنے کے مرادف ہے کہ خود بادشاہ کی نظر علوم دینیہ پر اتنی گہری ہوتی تھی کہ وہ اسلام کی حدود میں رہتے ہوئے سلف کے فیصلوں سے مختلف فیصلہ کر سکے۔ یا پھر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ فیصلے خلافِ شریعت ہوتے تھے اور اس زمانے کے شیخ الاسلام وغیرہ میں اتنی بھی "جرأتِ ایمانی" نہیں ہوتی تھی کہ وہ ان فیصلوں کے خلاف اپنی رائے دے سکیں۔ ہم میں کچھ لوگ ایسے ہو سکتے ہیں جو اس آخری نتیجے کو مان لیں کیونکہ ہمارے ذہن میں یہ بات بٹھا دی گئی ہے کہ تاریخ اسلام میں دو قسم کے علما گذرے ہیں، ایک علماء حق اور دوسرے علماء سوء۔ علماء حق وہ تھے جو دربار سرکار سے کسی قسم کا تعلق نہیں رکھتے تھے اور علماء سوء وہ تھے جو حکومت کے ملازم تھے اور بادشاہ کے چشم و ابرو پر نگاہ رکھتے تھے۔ انسانی نفسیات کو دیکھتے ہوئے اس بات کو تو تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ علماء میں اچھے اور بُرے دونوں قسم کے اشخاص ہوتے رہے ہوں گے، لیکن جن بنیادوں پر علماء حق اور علماء سوء کی تقسیم کی جاتی ہے، وہ درست نہیں ہے۔ درحقیقت "علماء حق" اور "علماء سوء" دونوں ایک ہی طبقے سے تعلق رکھتے تھے، دونوں حکومت کے ملازم تھے،

اپنی طبیعت اور فطرت کے اعتبار سے ان میں کچھ اچھے ہوتے تھے اور کچھ بُرے۔

حکومت سے تعاون اور عدم تعاون کی بنیاد پر "علماء حق" اور "علماء سو" کی تقسیم اسلامی ہندوستان کی تاریخوں میں نہیں ملتی۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے حکومت سے تعاون اور عدم تعاون کی بنیاد پر علماء حق اور علماء سو کی تقسیم اس صدی میں سب سے پہلے مولانا آزاد نے اپنے تذکرہ میں کی ہے۔ انھوں نے اکبری دور کے صدر الصدور اور شیخ الاسلام پر لگائی گئی تہمتوں[6] کو اس خطیبانہ انداز سے ایک خاص نقطۂ نظر کے تحت ہمارے سامنے پیش کیا کہ لوگوں کے ذہن میں یہ بات بیٹھ گئی کہ جو علماء حکومت کی ملازمت میں ہوتے تھے وہ علماء سو تھے اور دربار سرکار سے دور رہتے تھے وہ علماء حق تھے۔ حالانکہ اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ جن علماء کو حکومت سے تنخواہ ملتی تھی وہ علماء سو تھے ــ اور یاد رہے کہ انھیں لوگوں کے ہاتھوں میں محکمۂ امور شرعیہ ہوتا تھا۔ تو ذرا غور کیجیے کہ ہماری صدیوں کی تاریخ پر کتنی گہری سیاہی پھر جاتی ہے!

بہر حال اس مختصر سے مضمون میں علماء حق اور علماء سو کے موضوع پر تفصیل سے بحث کرنے کی گنجایش نہیں ہے، یہ بات بر سبیلِ تذکرہ اس لیے درمیان میں آ گئی کہ ہم یہ سمجھنا چاہتے تھے کہ علماء کا مفہوم کیا ہے۔ جہاں تک تاریخِ اسلام کا تعلق ہے اس کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ صدر اول میں لفظِ علماء کا استعمال اسی مفہوم میں ہوتا تھا جس میں آج ہم "اہلِ علم" کا لفظ بولتے ہیں۔ درمیانی زمانے میں جب مسلم حکومتیں جگہ جگہ باقاعدہ قائم ہو گئیں اور مختلف امور کے الگ الگ شعبے بن گئے تو علماء ان لوگوں کو کہا جانے لگا جو محکمۂ امور شرعیہ و عدلیہ وغیرہ کے سربراہ ہوتے تھے۔ موجودہ زمانے میں جب تعلیم دو خانوں میں تقسیم ہو گئی اور مذہبی اور عصری دو مختلف قسم کے مدارس قائم ہونے لگے تو علماء ان لوگوں کو کہا جانے لگا جنھوں نے مذہبی مدارس میں درس و تدریس کی خدمت کو اپنا پیشہ بنا لیا۔

اس فرق کو ذہن میں رکھنے کے بعد اگر اس بات پر اصرار کیا جائے کہ اسلام میں اجتہاد کا حق صرف آج کے "علماء" کو حاصل ہے تو "جدید ذہن" اس مفروضے کو تسلیم نہیں کرے گا کیونکہ شرعی یا منطقی کسی طریقے سے بھی یہ بات اسے سمجھائی نہیں جا سکتی کہ

دینی علوم پر نظر رکھنے والے صاحب استعداد "غیر علما" صرف اس وجہ سے اجتہاد کے حق سے محروم ہیں کہ ان کا شمار باقاعدہ طبقۂ علما میں نہیں ہوتا۔ ہم سردست اس مسئلے سے بالکل ہی صرف نظر کررہے ہیں کہ جس نصاب تعلیم کو مکمل کرنے کے بعد آج کوئی شخص عالم بنتا ہے خود اس نصاب تعلیم میں یہ صلاحیت کس حد تک ہے کہ وہ کسی شخص میں اتنی وقت نظر پیدا کرسکے کہ وہ آج کی بوقلموں زندگی میں اُمتِ مسلمہ کی قیادت کا فرض صحیح طور سے ادا کرسکے۔ بظاہر اس سوال کا جواب نفی میں ہے لیکن بفرض محال اگر ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ ایسا ممکن ہے تو بھی جدید ذہن کا یہ چیلنج اپنی جگہ باقی رہے گا کہ جب اسلام میں چرچ کا کوئی وجود نہیں ہے تو پھر "دینی مدارس" کو چرچ کا درجہ کس دلیل سے دیا جاسکتا ہے؟

مختصراً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آج کی تیز رفتار دنیا میں جب ہر جدید دوسرے لمحے قدیم ہوجاتا ہے، اسلام کو "موجودہ زمانہ" سے کسی قسم کا کوئی خطرہ نہیں ہے۔ ہاں اگر کسی سے خطرہ ہے تو خود مسلمانوں کی اس غیر سائنسی ذہنیت سے ہے جس کی طرف مذکورہ بالا سطروں میں اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ دو متوازی نصاب تعلیم ہونے کی وجہ سے اُمتِ مسلمہ کا ذہن "جدید" اور "قدیم" دو خانوں میں تقسیم ہوچکا ہے۔ ایک نصاب تعلیم اس طبقے کو پیدا کرتا ہے جسے عرفِ عام میں علماء کہا جاتا ہے اور دوسرے نصاب تعلیم سے وہ لوگ وجود میں آتے ہیں جنھیں عام طور سے "جدید ذہن" کا نمائندہ سمجھا جاتا ہے۔ انفرادی حیثیت سے دونوں طبقوں میں ایسے لوگ مل جائیں گے جو اپنے طرز فکر کی بنیاد پر خود اپنے طبقے میں کم اور دوسرے طبقے میں زیادہ کھپ سکتے ہیں، لیکن جہاں تک کلیہ کا سوال ہے یہ دونوں طبقے ذہنی طور سے دو ایسے متوازی خطوط مستقیم کی حیثیت رکھتے ہیں جن کا کسی بھی نقطہ پر وصل ممکن نہیں ہے۔ جب تک ان دونوں خطوط کو ملا کر کوئی نیا زاویہ نہیں نکالا جائے گا اس وقت تک قدیم ذہن اور جدید ذہن کی کشمکش باقی رہے گی اور مذہب کے سر پر بال سے بندھی خطرے کی تلوار لٹکتی رہے گی۔

حوالہ جات:

۱۔ ۱۲/اپریل ۱۹۶۱ء کو جب روسی خلاباز یوری گگارین، خلا کا چکر لگا کر بحفاظت واپس آیا تو اس وقت

کے روسی وزیراعظم، خروشچیف نے فخریہ کہا تھا کہ ہمارے آدمی کو خلا میں کہیں بھی خدا نہیں ملا۔

۲۔ اس صدی کی تیسری دہائی میں ہندوستان کی مجلس قانون ساز کے چند مسلمان ممبروں نے اس زمانے کے علماء کے مشورے سے ایک بل اس مضمون کا پیش کیا تھا کہ اگر کوئی مسلمان عورت مناسب وجوہ کی بنا پر اپنے شوہر سے طلاق حاصل کرنا چاہے اور شوہر طلاق دینے پر راضی نہ ہو تو عورت عدالت کے ذریعے طلاق حاصل کرلے۔ اس بل کے پیش کرنے کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ عورتوں نے اپنے "ناپسندیدہ" شوہروں سے، جو طلاق دینے پر آمادہ نہیں تھے، چھٹکارا حاصل کرنے کی ایک آسان صورت یہ نکالی تھی کہ وہ اپنا مذہب ترک کردیتی تھیں جس کی وجہ سے ان کا قدیم نکاح خود بخود ٹوٹ جاتا تھا۔ آزادی مل جانے کے بعد کچھ تو دوبارہ مسلمان ہوجاتی تھیں اور کچھ اپنے نئے مذہب ہی پر قائم رہتی تھیں۔ دوسری دہائی کے ختم اور تیسری دہائی کے شروع میں یہ وبا شمالی ہند اور خصوصاً پنجاب میں بڑی طرح پھیلتی جارہی تھی۔ اسے روکنے کے لیے ہندوستانی علماء نے باہمی غور وفکر اور علمائے حجاز ومصر سے خط وکتابت کرنے میں ۱۹۲۶ء سے ۱۹۳۲ء تک تقریباً ۶ سال صرف کیے۔ (ملاحظہ ہو، مولانا محمد میاں کی کتاب 'جمیعۃ علماء کیا ہے؟'، دہلی، جمیعۃ پریس، ۱۹۴۶ء، جلد اول، ص ۶۷) آخرکار ۱۹۳۶ء میں اسمبلی کے ایک مسلمان ممبر، قاضی محمد احمد کاظمی نے عدالت کے ذریعے خلع حاصل کرنے کے سلسلے میں ایک بل پیش کیا جس میں انھوں نے ان نو اسباب کی نشان دہی کی تھی جن کی بنیاد پر کوئی مسلمان عورت عدالت کے ذریعے خلع حاصل کرسکتی تھی۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو:

Bevan Jones, Woman in Islam: A Manual with Special Reference to Conditions in India, Lucknow, 1941, p. 168

قاضی صاحب کے پیش کردہ مسودے میں یہ نو اسباب دو شقوں، ۵ الف اور ۵ ب میں تقسیم کیے گئے تھے۔ (ملاحظہ ہو، مولانا محمد میاں کی مذکورۂ بالا کتاب، جلد ۲، ص ۱۹۶)۔ اس کے بعد شق نمبر ۶ میں یہ وضاحت کی گئی تھی کہ شق نمبر ۵ (الف) کو مالکی فقہ اور شق نمبر ۵ (ب) کو حنفی فقہ کے مطابق طے کیا جائے گا۔ کاظمی صاحب کے مجوزہ بل پر غور وفکر کے لیے فروری ۱۹۳۶ء میں جمیعۃ علماء کی مشاورتی کمیٹی کا اجلاس مرادآباد میں ہوا۔ کمیٹی نے بحث ومباحثے کے بعد طے کیا کہ سردست شق نمبر ۶ کو (جس کی رو سے ایک حنفی المذہب مسلمان عورت کی درخواست خلع بعض حالات میں مالکی فقہ کی بنیاد پر طے کی جاتی) حذف کردیا جائے (ملاحظہ ہو، مولانا محمد میاں کی مذکورہ بالا کتاب، جلد ۲، ص ۱۹۵ - ۱۹۷) لیکن جمیعۃ کے اس مشورے کو کاظمی صاحب اور ان کے ساتھیوں نے قبول نہیں کیا، کیونکہ اس سلسلے میں ان کی جو تقریر ہے۔ Legislative Assembly Debates (1938) Vol. 5 No. I (p. 1123).

میں محفوظ ہے اس میں انھوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ اگر ضرورت ہو تو حنفی فقہ کے دائرے سے باہر نکل کر، مالکی، شافعی فقہ وغیرہ سے بھی فائدہ اٹھایا جائے۔ مولانا محمد میاں کا بھی اس سلسلے میں یہی بیان ہے کہ مذکورہ بالا بل میں "جمعیۃ علما کی رائے کے خلاف چند ترمیمات شامل ہو گئیں" (ملاحظہ ہو 'ہفتہ وار الجمعیۃ'، دہلی، ۲۲ مئی ۱۹۷۰ء، ص ۱۰، کالم ۳)

۳۔ اس سلسلے کی ایک اہم مثال ہمیں مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، امیر جماعت اسلامی پاکستان، کی ذات میں ملتی ہے۔ جہاں تک علوم دینیہ میں مولانا مودودی کی "علمیت" کا سوال ہے، اس سے کسی کو انکار نہیں ہے۔ لیکن بات جب ان کی "عالمیت" تک پہنچتی ہے تو "سخن درین است" کی گونج سنائی دیتی ہے۔ چونکہ مولانا مودودی نے کسی مروجہ دینی درس گاہ سے سند حاصل نہیں کی ہے اس لیے ان کی جماعت کے باہر کے علما انھیں طبقۂ علما میں شمار کرنے سے احتراز کرتے ہیں۔ مثال کے لیے مولانا حسین احمد مدنی کا خط بنام مولانا ابوسعید خدابخش ملتانی ملاحظہ ہو جس میں مولانا مدنی اس وجہ سے مولانا مودودی کو طبقۂ علما کا ممبر تسلیم نہیں کرتے کہ انھوں نے کسی دینی درس گاہ میں باقاعدہ تعلیم نہیں پائی ہے (مکتوب شیخ الاسلام، مرتبہ مولانا نجم الدین اصلاحی، اعظم گڑھ، ۱۹۵۲ء، جلد اول، خط نمبر ۱۵۶، ص ۴۲۶ - ۴۳۰)

۴۔ اسلامی ہندوستان میں مدارس اور نظام تعلیم کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو:

۱۔ ابوالحسنات ندوی، ہندوستان کی اسلامی درس گاہیں، اعظم گڑھ، ۱۹۳۶ء

2. Sufi, G.M.D Al-Minhaj : Being the Evolution Of Curriculam In The Muslim Educational Institutions Of India, Lahore 1941.

۵۔ خلافت عثمانیہ ترکیہ میں بھی یہی نظام رائج تھا۔ تفصیل کے لیے مندرجہ ذیل کتاب کے صفحات ۱۴ - ۱۷ ملاحظہ ہوں جن میں "بادشاہ اور علما" کے تعلق پر بحث کی گئی ہے۔

Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey, McGill University Press, Montreal, 1964.

۶۔ ضروری نہیں کہ میری اس رائے سے اتفاق کیا جائے لیکن میرے خیال میں، ملا عبدالقادر بدایونی نے اپنی کتاب منتخب التواریخ میں مولانا عبداللہ سلطان پوری وغیرہ کے جو "پوست کندہ" حالات درج کیے ہیں اور جنھیں ہماری "فقہ پسند" طبائع نے تاریخ کے غیر تجزیاتی مطالعے کی عادت کی وجہ سے "بدم گفتی و خورسندم" کہہ کر قبول کر لیا ہے، ان میں حقیقت سے زیادہ مبالغہ آرائی کو دخل ہے۔ مثلاً مولانا سلطان پوری کے بارے میں بدایونی کا بیان ہے کہ وہ زکوٰۃ سے بچنے کے لیے ہر سال کے ختم پر اپنا

تمام اثاثہ اپنی بیوی کے نام منتقل کر دیا کرتے تھے تاکہ انھیں "غربت" کے باعث زکوٰۃ نہ دینی پڑے۔ اسی طرح دوسرے سال بیوی سب کچھ اپنے "شیخ الاسلام" شوہر کے نام منتقل کر کے زکوٰۃ سے بچ جایا کرتی تھیں۔ ویسے ہونے کو تو دنیا میں سب کچھ ہو سکتا ہے لیکن اگر ہم تنقیدی نظر سے تاریخ کا تجزیہ کرتے ہوتے تو اب تک اس "روایت" کے بارے میں ہم نے چند ایسے سوالات ضرور اٹھائے ہوتے جن کے جوابات کی کوشش میں ہم اس نتیجے پر پہنچتے کہ بدایونی کی شہادت "حبِ علی" سے کہیں زیادہ "بغضِ معاویہ" پر مبنی ہے۔ مثلاً ہمیں اس بات پر غور کرنا چاہیے کہ مولانا سلطان پوری اپنے زمانے کی کوئی غیر معروف شخصیت نہیں تھے۔ وہ پانچ بادشاہوں، ہمایوں (دورِ اول)، شیر شاہ، اسلام شاہ، ہمایوں (دورِ ثانی) اور اکبر کے دورِ حکومت میں امورِ مذہبی کے انچارج رہے ہیں۔ اگر وہ اتنے دنوں تک مذکورہ بالا فقہی حیلے کی بنیاد پر اپنے کو زکوٰۃ سے بچاتے رہے تھے تو یہ بات چھپی نہیں رہ سکتی تھی۔ دیر سویر دوسروں کو بھی اس کا پتہ چل جاتا، اور اتنے طویل عرصے میں ہزارہا ایسے لوگ میدان میں آگئے ہوتے جو اپنے شیخ الاسلام کی طرح اسی شرعی حیلے کی بنیاد پر اپنے کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ کرا لیتے، اس کے علاوہ یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ آج زکوٰۃ کی ادائیگی فرد کے احساس اور ضمیر پر منحصر ہے، لیکن جس وقت کی ہم بات کر رہے ہیں اس وقت زکوٰۃ حکومت کی آمدنی کے اہم ذرائع میں سے ایک ذریعہ تھی۔ اگر قوم کا ایک قابلِ ذکر حصہ ــ اور یاد رہے کہ مذکورہ بالا صورت میں وہ بہت بڑا حصہ رہا ہوگا ــ سالہا سال تک زکوٰۃ ادا نہ کرتا تو بادشاہِ وقت اگر نفاذِ شریعت کی خاطر نہیں تو خود اپنے خزانہ کی خاطر چونک اٹھتا، لیکن حیرت ہے کہ پانچ بادشاہوں میں سے کسی ایک کے کان پر جوں نہ رینگی، اور سب کے سب مولانا سلطان پوری ہی کو شیخ الاسلام کے اہم عہدے پر مامور کرتے رہے۔ نہ تو ان بادشاہوں نے کچھ کیا اور نہ اس دور کے "علماءِ حق" نے شریعت کی اس بیخ کنی کو روکنے کے لیے کوئی قدم اٹھایا۔ واضح رہے کہ جب مولانا سلطان پوری کا ستارہ زوال میں آیا تو اس میں "علماءِ حق" کا کوئی ہاتھ نہیں تھا بلکہ وہ نام نہاد "علماءِ سوء" ہی کی سیاسی ریشہ دوانیوں کا شکار ہوئے۔ بہر حال چونکہ یہ موضوع نفسِ مضمون سے باہر ہے اس لیے اس جگہ اس پر تفصیل سے بحث نہیں کی جا سکتی۔ یہاں صرف یہ اشارہ کرنا مقصود تھا کہ اگر ہم جذبات سے خالی ہو کر تاریخ کا مطالعہ کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ "علماءِ سوء" کے بارے میں جو کچھ کہا اور لکھا جاتا ہے ان کی حیثیت ناکردہ گناہی کی تہمت سے زیادہ نہیں ہے اور اکثر باتیں مورخین نے زیبِ داستاں کے لیے بڑھائی ہیں۔

۷۔ یہاں اس بات کا احتمال ہے کہ میرے اس بیان کو علماء پر صرف ایک الزام سمجھا جائے اور یہ کہا جائے کہ علماء کی کسی جماعت نے یہ اعلان کبھی نہیں کیا کہ اگر صاحبِ استعداد غیر علماء موجود ہوں

تو ان کے اشتراک کو حاصل نہ کیا جائے لیکن اسے کیا کروں کہ قول کے تو نہیں مگر عمل کے جو دستاویزی ثبوت ابھی تک مجھے میسر آئے ہیں ان کی روشنی میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ علماء "اجتہاد" کو صرف اپنا حق سمجھتے ہیں۔ مثلاً گزشتہ برسوں میں "رویت ہلال" "انشورنس" "خاندانی منصوبہ بندی" اور "حکومت سے قرض لینے" کے مسائل کو موجودہ زمانے کی روشنی میں حل کرنے کے لیے، مجلسِ تحقیقات شرعیہ، دار العلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ، نے کئی ایک اجتہادی قدم اٹھائے ہیں۔ حکومت سے قرض لینے کے مسئلے کو مجلس نے کس طرح طے کیا ہے، مجھے اس کے بارے میں کوئی علم نہیں ہے کیونکہ ابھی تک وہ کاغذات مجھے دستیاب نہیں ہوئے ہیں لیکن بقیہ تین معاملات سے متعلق جتنے مطبوعہ کاغذات میرے پاس موجود ہیں ان کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ انشورنس سے متعلق ۲۶ نومبر ۱۹۶۳ء کو ایک "سوال نامہ ہند و بیرونِ ہند کے متعدد علماء کرام کی خدمت میں بھیجا گیا" (ملاحظہ ہو، تجویز مجلس تحقیقات شرعیہ متعلق انشورنس، مرتبہ مولانا محمد اسحاق سندیلوی، ندوی، مطبوعہ شاہی برقی پریس، لکھنؤ، ص ۲)۔ اسی طرح رویت ہلال سے متعلق سوال نامہ ۲۸ فروری ۱۹۶۶ء کو صرف "حضرات علماء کی خدمت میں بغرض جواب بھیجا گیا۔" (ملاحظہ ہو، تجویز مجلس تحقیقات شرعیہ متعلق رویت ہلال، مرتبہ مولانا محمد اسحاق سندیلوی، ندوی، کنوینر مجلس تحقیقات شرعیہ، مطبوعہ تنویر پریس، لکھنؤ، ص ۳)۔ خاندانی منصوبہ بندی کے بارے میں بھی جو کچھ طے کیا گیا وہ بھی صرف علماء ہی کی رائے سے طے کیا گیا۔ (ملاحظہ ہو "فتویٰ متعلق نس بندی" مطبوعہ ہفت روزہ "ندائے ملت" لکھنؤ، یکم دسمبر، ۱۹۶۷ء)

نہ صرف یہ کہ مذکورۂ بالا اہم مسائل پر سوال نامے صرف علماء کے پاس بھیجے گئے بلکہ دستیاب کاغذات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ایک ممبر مولانا عبد الماجد دریا بادی، کو چھوڑ کر جو مولانا مودودی کی طرح اصطلاحی معنوں میں طبقۂ علماء میں داخل نہیں سمجھے جاتے، مجلس تحقیقات شرعیہ کے تمام ممبران صرف علماء ہی کے طبقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اگر علماء کرام اجتہاد کے میدان میں اشتراکِ عمل کے قائل ہیں تو پھر کیا یہ مناسب نہ تھا کہ مذکورہ بالا مسائل پر غور و خوض کرتے وقت "فلکیات" "معاشیات" "سیاسیات" اور "طبیعیات" کے مسلم ماہرین کو بھی جو علماء کے زمرے میں شمار نہیں ہوتے، مجلس کا باقاعدہ ممبر بنایا جاتا اور ان کے علم سے فائدہ اٹھایا جاتا؟

ابھی حال میں جمعیۃ العلماء ہند نے بھی انھیں خطوط پر "ادارہ المباحث الفقہیہ" مولانا محمد میاں کے زیرِ اہتمام قائم کیا ہے۔ اس کا مقصد ادارہ کے ایک اہم رکن، مولانا سجاد حسین، صدر مدرس مدرسہ فتح پوری، دہلی، کے الفاظ "یجوز ام لا یجوز" کی قسم کے مسائل میں تحقیق کرنا ہے، یعنی وہ مسائل جو کسی نہ کسی اعتبار سے فقہ کو مس کرتے ہیں اور جن کی بنا پر مسلمانوں کے سامنے یہ سوال پیدا ہو گیا ہے کہ آیا ک

فعل کو حرام سمجھیں یا حلال، ہم چاہتے ہیں کہ علماء کے اشتراک و تعاون سے اس بارے میں حکم شرعی متعین کریں اور مسلم عوام کو ان سے آگاہ کریں۔" مولانا سجاد حسین نے اس سلسلے میں مزید فرمایا: "علماء سے ہماری مراد کسی محدود طبقے کے علماء نہیں ہیں بلکہ ہم ہر حلقۂ فکر کے علماء سے ربط قائم کریں گے اور نہ صرف ہندوستان بلکہ عالم اسلام کے بڑے بڑے مراکز کے علماء سے بھی رجوع کریں گے۔ ہماری کوشش ہوگی کہ مسائل میں وہ رائے سامنے آئے جس پر زیادہ سے زیادہ علمائے اسلام اور اصحاب فتویٰ کا اتفاق ہو۔" اس ادارے نے ابھی اپنے طریق کار کے بارے میں کوئی پمفلٹ وغیرہ نہیں شائع کیا ہے لیکن اس کے بارے میں جو مختصر سی رپورٹ ہفت روزہ الجمعیۃ دہلی، (۲۲ مئی ۱۹۷۰ء، ص ۱۰، ۱۱) میں شائع ہوئی ہے اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ اس ادارے کا طریق کار مجلس تحقیقات شرعیہ سے، اس اعتبار سے مختلف ہوگا کہ یہ "غیر علماء" کا تعاون بھی حاصل کرے گا۔

اقبال عالمیت کا پیامبر

ڈاکٹر غلام رسول عبداللہ

چالیس سال پہلے کی بات ہے جب علامہ اقبال سے میرے روحانی رابطے کی بنا پڑی۔ چھ سات سال کی عمر میں علامہ کا "ترانۂ ہندی" مجھے ورد زبان ہوگیا، اس لیے کہ ہمارے اسکول کی دعائیہ مجلس میں یہ ترانہ روزانہ گایا جاتا تھا۔ اس نظم کا پڑھنا اس وقت میری حیاتِ طفلی کے ایک میکانکی عمل سے زیادہ نہ تھا لیکن اب اس پختہ عمر میں ترانے کے بنیادی تصورات یعنی "سارا جہاں ہمارا" اور "ہندوستاں ہمارا" میرے لیے شمع راہ بن گئے۔ مجھے یہ کہنے میں ذرا بھی تامل نہیں کہ جدید ہندوستان کے جن دو قائدوں نے میری ذہنی رہبری کی ہے وہ علامہ اقبال اور مولانا آزاد ہیں۔

اسلامی ہند کے یہ دو عظیم رہنما ہم عصر بھی تھے اور ہم مشرب بھی۔ اس لیے کہ دونوں دنیائے اسلام کے معلم اعظم جمال الدین افغانی کے روحانی شاگرد تھے گو سیاسی اختلافات کی مصنوعی روشنی میں ایک دوسرے کی ضد دکھائی دیتے تھے۔ علامہ عالمگیر "انسانیت" اور "عالمیت" کی راہ سے "ہندوستانیت" اور آخر میں "پاکستانیت" تک پہنچے تھے اور مولانا ہندوستانیت کی خدمت میں انسانیت کی خدمت کا راز پوشیدہ سمجھتے تھے۔ دونوں "آفاقیت" یا "عالمیت" کے زبردست علمبردار تھے۔ اسی فلسفے کو وہ نوعِ انسانی کے موجودہ درد کا درماں سمجھتے تھے اور اس کی تبلیغ کرنا ان دونوں کی زندگی کا

واحد مشن بن گیا تھا۔

عالم اسلام میں جدیدیت کی جس تحریک کا آغاز انیسویں صدی میں جمال الدین افغانی نے کیا تھا اس کی تکمیل نظری اعتبار سے موجودہ صدی میں علامہ اقبال نے کی۔ مغربی تہذیب کی آمد سے جو ذہنی کشمکش اور اخلاقی بحران مشرق میں عموماً اور عالم اسلام میں خصوصاً نظر آرہا ہے اس سے یہ دونوں مفکر بددل نہیں ہوئے تھے بلکہ انھیں اس کے اندر تاریخ انسانی کے ایک جدید دور کے آثار نظر آرہے تھے جو ان کے نزدیک ایک نئی عالمی تہذیب کا حامل تھا۔ اس لیے ایک طرف تو علامہ نے یہ اعلان کیا:

جہانِ نو ہو رہا ہے پیدا وہ عالم پیر مر رہا ہے

اور دوسری طرف مولانا نے عالمی حالات پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ پیش گوئی کی کہ:

"اگر بحیثیت مجموعی دنیا کی موجودہ ذہنی فضا پر نظر ڈالی جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ ایک موسم ختم ہو رہا ہے اور دوسرے کی آمد آمد ہے۔"

علامہ اقبال کے اس "جہان نو" اور مولانا آزاد کے اس "دوسرے موسم" میں ایک ایسی عالمی تہذیب صورت پذیر ہو رہی ہے کہ جس کی تعمیر اب سے بہت پہلے شروع ہو چکی تھی۔ تاریخ اور عمرانیات دونوں کی متفقہ شہادت ہے کہ ہر تہذیبی تصادم کے بعد ایک بہتر تہذیبی نظام وجود میں آتا ہے۔ اس لیے ہمارے زمانے کی تہذیبوں کے ٹکراؤ سے ایک ایسی انسانی تہذیب کا وجود میں آنا یقینی امر ہے جس میں مشرق و مغرب کی تہذیبیں دونوں کی حصہ دار ہوں گی۔ چنانچہ مفکرین عالم کے پیش نظر جو سوال ہے وہ اس تہذیبی کشمکش میں کسی ایک تہذیب کے یکسر رد یا قبول کرنے کا نہیں ہے بلکہ ان عناصر کے انتخاب کا ہے جن کے امتزاج سے نئی تہذیب کی تشکیل ہوئی ہے۔ بحیثیت مجموعی اس وقت دو تہذیبی نظام دنیا کے دو نصف کروں پر چھائے ہوئے ہیں۔ ان میں سے ایک مغرب کی سائنسی تہذیب ہے اور دوسری مشرق کی مذہبی تہذیب۔ بعض لوگ اس خلیج کو جو ان دونوں کے درمیان حائل ہے، کلی طور پر ناقابل عبور سمجھتے ہیں۔ مثلاً رڈیارڈ کپلنگ انگریزی کے ایک مشہور شاعر اور ادیب کا فیصلہ ہے:

"مشرق مشرق ہے اور مغرب مغرب اور یہ دونوں کبھی نہیں کبھی نہیں ملیں گے۔"

مشرق میں بھی ایسے حضرات کی کمی نہیں ہے جو مغربی تہذیب کو شیطانی کہتے ہیں اور اس سے دور رہنے پر مصر ہیں۔ اب تک تو اس تہذیبی خانہ بندی کا کچھ جواز بھی تھا مگر آج انسانی تاریخ کے جس خطرناک موڑ پہ کھڑا ہے، وہاں مشرق و مغرب کی تفریق کا کوئی سوال نہیں ہے۔ ساری دنیا کو ساتھ ساتھ ڈوبنا یا تیرنا ہے۔ ان حالات کے پیش نظر موجودہ صدی کے مفکرین کی جن میں علامہ اقبال ایک ممتاز مقام رکھتے ہیں، یہ سعی رہی ہے کہ دنیا کی ان دو عظیم تہذیبوں کے درمیان فصل کے بجائے وصل کی کوشش کی جائے۔ ہر چند یہ دونوں تہذیبیں ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں لیکن مجموعی طور پہ ایک دوسرے کی ضد نہیں بلکہ تکملہ یا تتمہ ہیں۔ مولانا آزاد نے اس حقیقت کو یوں بیان کیا ہے:

"رتبۂ انسانی کا مشرقی تصور مغربی سائنس کی ترقی کے ساتھ نہ صرف ہم آہنگ ہے بلکہ درحقیقت یہ سائنسی ترقی کے امکانات کی معقول تعبیر بھی ہے"[۱]

ان دونوں تہذیبی نظاموں کے امتزاج سے ایک ایسے نظام کی تعمیر ہو سکتی ہے جو صحیح معنوں میں عالمی تہذیب بن سکے۔ علامہ اقبال کی نظر میں اس عمل امتزاج کی ایک خاص صورت تھی۔ چنانچہ آپ نے اپنی تحریروں میں کہیں اشارے اور کہیں کنائے میں اور کہیں صراحت کے ساتھ اس کا ذکر کیا ہے۔ اس کی ضرورت ہے کہ علامہ کے فکری سرمایے کا اس پہلو سے جائزہ لیا جائے اور انھوں نے مغربی اور مشرقی تہذیبوں کو ایک دوسرے سے قریب لانے کی جو کوشش کی ہے اس پہ تفصیل سے نظر ڈالی جائے۔ اس مختصر مضمون میں ہم صرف چند اشاروں پہ اکتفا کریں گے۔

علامہ اقبال کے نزدیک دونوں تہذیبوں کے امتزاج کے عمل کو دو مرحلوں سے گزرنا ہے ایک تخریب کا مرحلہ ہے اور ایک تعمیر کا۔ علامہ کا یہ خیال تھا کہ خواہ مشرقی تہذیب ہو یا مغربی تہذیب ہر ایک کے لیے ضروری ہے کہ سب سے پہلے اپنے آپ کو ان فرسودہ او رمضر عناصر سے پاک کر لے جو اس کی مادّی یا روحانی ترقی میں حائل ہیں۔ ان کی نظر میں جس چیز نے اقوام مشرق کے لیے ترقی کی تمام راہیں مسدود کر دی ہیں وہ ان کا عقیدۂ وحدۃ الوجود ہے۔ ان کو یقین تھا کہ اس فلسفے نے تمام اہل مشرق کو بے عمل اور بیکار بنا دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"مشرق کی فلسفی مزاج قومیں زیادہ تر اس نتیجے کی طرف مائل ہیں کہ انسانی انا محض ایک غیر تخیل

ہے اور اسی پھندے کو گلے سے اتار دینے کا نام نجات ہے۔"

مسلم اقوام کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ ایرانیت کے اثر سے وحدۃ الوجود کا فلسفہ ہندوؤں کے مقابلے میں مسلمانوں میں زیادہ مقبول ہوا اور جب یہ شعر کے سانچے میں ڈھل کر عوام تک پہنچا تو اس نے تقریباً سب مسلمانوں کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔

علامہ کی حقیقت بیں نظر میں اگر اہلِ مشرق بے عملی کا شکار ہو گئے تھے تو اقوام مغرب ایک دوسرے قسم کے مرض میں مبتلا تھیں، جس کے آثار وہ یورپ میں اپنی آنکھوں سے دیکھ چکے تھے۔ علامہ جن چیزوں کو مغرب کی شدید روحانی بیماری کی علامات قرار دیتے ہیں۔ وہ ان کی "بے مقصد زندگی" اور "دنیا پرستی" ہے۔ ان کو یقین تھا کہ اگر یہ مہلک مرض اسی طرح پھیلتا گیا تو نہ صرف اہلِ یورپ کو بلکہ تمام عالم انسانیت کو تباہ کر دے گا۔ اس لیے ان کی یہ کوشش تھی کہ اقوام مغرب کو ہلاکت سے بچایا جائے اور ایک صحیح اور پختہ نصب العین سے آشنا کیا جائے۔

علامہ اقبال عالمی تہذیب کی تعمیر کا ایک واضح تصور رکھتے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ مغربی تہذیب کی "عملیت" اور "حرکیت" کو مشرقی تہذیب کی "مذہبیت" اور "اخلاقیت" کے ساتھ سمو کر ایک نئی تہذیبی دنیا تعمیر کی جائے۔ چنانچہ اہل مشرق کو یورپ سے عملیت اور فعالیت کا سبق حاصل کرنے کی تاکید فرماتے ہیں:

"مغربی اقوام اپنی قوتِ عمل کی وجہ سے تمام اقوام عالم میں ممتاز ہیں اور اسی وجہ سے اسرارِ زندگی کو سمجھنے کے لیے ان کے ادبیات اور تخیلات اہلِ مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں۔"

(دیباچۂ اسرارِ خودی)

علامہ کے کلام میں فلسفۂ خودی کو جو مرکزی مقام حاصل ہے وہ اسی عملیت یا فعالیت پر زور دینے کے لیے ہے۔ ان کا بہترین مجموعۂ کلام یعنی "اسرار و رموز" ان کے فلسفۂ خودی کی شرح ہے اور دوسرے مجموعوں میں بھی اسی مضمون کو طرح طرح سے بیان کیا ہے۔

علامہ اقبال کے فلسفۂ حیات میں اگر نئی عالمی تہذیب کی طرف قدم بڑھانے کی راہ کو فعالیت اور عملیت متعین کرتی ہے تو اس کی منزل کا تعین مذہبیت اور مقصدیت سے ہوتا ہے جس کی تلاش میں اہلِ مغرب مدت سے سرگرداں ہیں۔ علامہ کی نظر میں مغرب کی بے راہ روی اور بے مقصد

زندگی اس کی تہذیب کی سب سے بڑی خامی ہے۔ اس نکتے کو ذہن نشین کرنے کے لیے موصوف نے اپنے ایک مجموعۂ کلام "پیامِ مشرق" کو اہلِ مغرب کی خدمت میں ان کے شاعرِ اعظم گوئٹے کے نام سے معنون کرکے پیش کیا ہے۔ اسی مقصدیت کی صراحت کرتے ہوئے وہ "پیامِ مشرق" کے دیباچے میں لکھتے ہیں :

"اس (پیامِ مشرق) کا مدعا زیادہ تر ان اخلاقی، مذہبی اور ملّی حقائق کو پیشِ نظر لانا ہے جن کا تعلق افراد و اقوام کی باطنی تربیت سے ہے۔"

ظاہر ہے کہ نئی عالمی تہذیب کی تشکیل کے لیے دنیا کی سبھی قوموں کے تعاون کی ضرورت ہے۔ بیسویں صدی کے شروع سے یہ نظر آرہا ہے کہ ہر ملک کے اہلِ فکر اس مسئلے کی اہمیت کا احساس رکھتے ہیں اور اس پر اپنے اپنے انداز میں غور کر رہے ہیں۔ جہاں تک برِ صغیر ہند کا تعلق ہے علامہ اقبال کی طرح رابندر ناتھ ٹیگور نے بھی ایک عالمی تہذیب کی تعمیر کے بارے میں نہایت تفصیل کے ساتھ اپنی نظم و نثر میں اظہارِ خیال کیا ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ اعلیٰ تعلیم کا ایک عالمی ادارہ وشو بھارتی کے نام سے قائم کرکے اس مقصد کے سمت عملی قدم اُٹھایا ہے۔ ان کے علاوہ اور بھی کئی اہلِ نظر نے اس عظیم مقصد کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ ان میں سے تین بزرگوں کے تصوّرات نہایت اختصار کے ساتھ ان ہی کے لفظوں میں پیش کرتے ہیں۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی جو عالمِ اسلام میں ایک بالغ نظر مفکّر کی حیثیت سے شہرت رکھتے ہیں، فرماتے ہیں :

"انسان کی مصیبت مشرق اور مغرب کے درمیان فصل میں مضمر ہے یعنی "علم" اور "ایمان" کے درمیان فصل جس نے ماضی میں بڑی بڑی قباحتیں اٹھائی ہیں۔ اس طویل عرصے میں ایمان نے مشرق میں عظیم الشان ترقی کی جبکہ ماضی قریب میں علم نے مغرب میں ہتم بالشان عظمت حاصل کرلی ہے۔ اب ایمان سائنس کی معیت کے لیے منتظر ہے جبکہ سائنس کو انتظار ہے کہ ایمان کی رہنمائی کے آگے سرِ تسلیم خم کرے اور خود انسانیت منتظر ہے کہ دو قوتیں ایک دوسرے کے قریب ہوکر ایک دوسرے کی شریکِ کار بنیں جس سے ایک نئی نسلِ انسانی ظہور پذیر ہوگی۔ پس دنیا میں امن اور صحیح مسرت کی امید ناممکن ہے جب تک ایمان اور سائنس کے درمیان یہ مبارک اشتراکِ عمل وجود میں نہ آئے۔"

(مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش)

مولانا ابوالکلام آزاد جن کے عالمی تہذیب کے تصور کی طرف ہم اوپر اشارہ کر چکے ہیں، فرماتے ہیں :

"رتبۂ انسانی کے مشرقی تصور اور انسانی ترقی کے مغربی تصور کے درمیان ارتباط کے بدولت انسان کے سامنے سائنس کے خطرات سے بالکل خالی ترقی کا ایک لامتناہی سلسلہ شروع ہو سکتا ہے۔ علاوہ ازیں اس سے مشرق کی اس تقدیر پرستی کا بھی ازالہ ہوگا جو اس کے عقیدۂ وحدۃ الوجود کا لازمی نتیجہ ہے۔"

(خطبات مولانا ابوالکلام آزاد)

اسی طرح ہمارے ملک کے شہرۂ آفاق فلسفی ڈاکٹر رادھا کرشنن پورے عالم انسانی کو ایک وحدت سے تعبیر کرتے ہیں جو عالمی تہذیب کی تاسیس کی اولین شرط ہے :

"انسانیت ایک ہی سرچشمہ سے نکل کر مختلف صورتوں میں ظاہر ہوئی ہے۔ اس کثرت کو ازسرِنو وحدت میں تبدیل کرنے میں انسان اس وقت مصروف عمل ہے۔ مشرق اور مغرب کی علحدگی ختم ہو چکی ہے اور ایک ایسے جدید اور متحد عالم کی تاریخ کا آغاز جو اپنی وسعت میں عظیم اپنی ہیئت میں بوقلموں ہے اور اپنی کیفیت میں "ہر لحظہ نئی آن نئی شان دکھا رہا ہے۔"

(ایسٹ اینڈ ویسٹ از ڈاکٹر رادھا کرشنن)

اس جدید اور متحد عالم کے ظہور کی پیش گوئی علامہ اقبال نے آج سے نصف صدی پہلے کی تھی :

"یورپ کی جنگ ایک قیامت تھی جس نے پرانی دنیا کے نظام کو تقریباً ہر پہلو سے فنا کر دیا ہے۔ اب تہذیب و تمدن کی خاکستر سے فطرت زندگی کی گہرائیوں میں ایک نیا آدم اور اس کے رہنے کے لیے ایک نئی دنیا تعمیر کر رہی ہے۔" (دیباچہ "پیام مشرق")

دوسری جنگِ عظیم کے بعد عالمِ انسانی میں جو بحران پیدا ہو گیا ہے اس نے اس امید کو یقین سے بدل دیا ہے کہ یہ خواب حقیقت بن کر رہے گا۔ اگر انسان یہ نہیں چاہتا کہ اس کا نام و نشان صفحۂ ہستی سے یکسر مٹ جائے تو اس کے لیے ناگزیر ہے کہ علامہ اقبال کے فکر و احساس سے فیضان حاصل کر کے ایک "نئے آدم" اور ایک "نئی دنیا" کے خواب کو حقیقت کا جامہ پہنانے کی دل و جان سے کوشش کرے۔

نائیجیریا پر اسلامی تعلیمات اور ثقافت کا اثر

۲

ڈاکٹر اے، آر۔ آئی، ڈوی

۴۔ لباس پر اسلامی اثر

نائیجیریوں کا عقبادہ لباس جو مغربی افریقہ میں بھی عام طور پر رائج ہے، خاص اسلامی لباس ہے۔ یہ اُن ڈھیلے ڈھالے جبوں سے جو دنیا کے مختلف حصوں میں مسلم علما پہنتے ہیں خصوصاً عربوں کے جبوں سے مشابہ ہے۔ عقبادہ جو عام طور پر اسلام کی نشانی سمجھا جاتا ہے، یوروبا قبیلے کے روایتی عقاید پر بہت گہرا اثر رکھتا ہے۔ مثلاً "سوپاتا" جو بادشاہ کا لقب ہے اور جس سے مراد "آن اِمالے اوبان مولاسی" (مسجد کا مسلمان بادشاہ) ہے "العقبادہ" (یعنی صاحب جبہ) بھی کہلاتا ہے۔[۱۲]

حاجی جو مکے سے حج کر کے لوٹتے ہیں تنکوں کی ٹوپی پہنتے ہیں جس کی وجہ سے وہ ان لوگوں سے ممتاز ہو جاتے ہیں جنھوں نے حج نہیں کیا ہے اور مسلمان عورتیں گردن پوش "اربون" استعمال کرتی ہیں۔ اور سر چھپانے کا کپڑا ابوری پہنتی ہیں۔ یہ چیزیں نماز میں یا کسی تقریب کے موقع پر استعمال میں آتی ہیں۔

۵۔ نائیجیریا کی زبانوں پر عربی کا اثر

عربی زبان قرآن کی زبان ہے اور صحارا کی تجارت کے ساتھ ساتھ وسیع علاقے میں پھیل

چکی ہے۔ آج نائیجیریا کا ہر مسلمان اپنی پنجگانہ نمازوں میں عربی سورے پڑھتا ہے۔ ایک مسلمان بچہ اپنی پڑھائی بسم اللہ الرحمن الرحیم کے عربی کلمے سے شروع کرتا ہے۔ مسلمان ایک دوسرے کا استقبال "السلام علیکم" سے کرتے ہیں اور نماز کے واسطے بلانے کو عربی میں اذان دی جاتی ہے۔

تیرھویں صدی کے وسط میں مسلمان تاجر عربی بولتے تھے اگرچہ وہ ناقص ہوتی تھی اور اسی زمانے میں اپنے آڑھتیوں سے عربی میں خط کتابت کر لیتے تھے۔ کنیم کے علاقے میں اسلام نے کافی فروغ پایا تھا۔ اس علاقے کے طلبہ اسلامی قانون (فقہ) پڑھنے کے لیے قاہرہ جایا کرتے تھے جہاں ان کے لیے ایک خاص مدرسہ اور ایک خاص دار اقامہ تعمیر کیا گیا تھا۔ یہ مدرسہ ابن رشیق کہلاتا تھا۔ چودھویں صدی کے وسط میں خود کنیم میں عالم اور شاعر پیدا ہو گئے تھے۔ مصر سے عربی میں خط کتابت کا ایک نمونہ ہمارے ہاتھ لگا ہے۔ جو ۱۳۹۱ء کا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کنیم کی عدالت کا میر منشی عربی زبان میں اعلیٰ استعداد رکھتا تھا نیز یہ کہ اس زمانے میں عربی بولنے والی دنیا سے اُس علاقے کے سیاسی تعلقات قائم تھے اور الجیریا کے صحارا کی ریاست طواط اور تونس کے حفصی خاندان کی مملکت سے سفیروں کا مبادلہ بھی ہوتا تھا۔[۱۲] اسلام کی اشاعت کے ساتھ ساتھ عربی زبان کی اہمیت بڑھتی گئی حتیٰ کہ سولھویں صدی میں نائیجیریا کے عالموں میں عربی زبان بولنے کا فیشن سا ہو گیا، عربی نے نائیجیریا کی زبانوں پر بھی اپنا اثر ڈالا ہے۔

(الف) ہوسا زبان

کہا جاتا ہے کہ پندرھویں صدی کے درمیان ہوسا قبائل نے کنوری مہاجرین سے لکھنا پڑھنا سیکھا۔ اس سے اُن کی زبان پر اثر پڑا۔ نہ صرف یہ کہ ہوسا زبان عربی حروف میں لکھی جانے لگی بلکہ بڑی تعداد میں عربی الفاظ شکل بدل کر ہوسا زبان میں داخل ہو گئے اور اب اس کا جزو بن گئے۔

ہوسا شمالی نائیجیریا اسٹیٹ میں اسی لاکھ سے زیادہ لوگوں کی مادری زبان ہے۔ نائیجیریا سے باہر ڈھومے، ٹوگو، گھانا اور نیگر سے اگاڈیس تک بولی جاتی ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ یہاں

وہ سب عربی الفاظ دیے جائیں جو ہوسا زبان میں استعمال ہو رہے ہیں لیکن چند عام مثالیں ہمارے مقصد کے لیے کافی ہیں:

ہوسا	ہوسا میں معنی	اصلی عربی لفظ	عربی لفظ کے معنی
یوو	دن	یوم	دن
اوبا	باپ	اب	باپ
قرتو	پڑھنا	قرأۃ	پڑھنا
لاباری	اخبار یا اطلاع	الاخبار	اخبار یا خبریں
لاف سافی	حساب	الحساب	حساب
الاکی	سچائی	الحق	سچائی
لیافی	قصور	العیب	قصور
دبارا	تدبیر	التدبیر	تدبیر
اسارا	خسارہ	خسارہ	خسارہ یا نقصان
اِنا	کہاں	این	کہاں
لافیہ	صحت	العافیہ	صحت (عافیت)
اددی	گنتی (نمبر) تعداد	العدد	تعداد (نمبر)
بیانی	بیان	بیان	بیان
المجاری	مہاجر	المہاجر	مہاجر
موتو	موت	موت	موت

(ب) یوروبا زبان

یوروبا کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ان کی اصل مشرق وسطی سے ہے، اس کے بعد وہ الی افی آئے۔ اس نظریے کو بعض فاضلوں نے تسلیم نہیں کیا ہے، حقیقت جو بھی ہو ان کی زبان پر عربی کا بہت اثر ہے۔

یہاں ہم اختصار کے ساتھ چند ایسے عربی لفظ دیتے ہیں جو یوروبا میں پائے جاتے ہیں[14]۔

یوروبا	یوروبا میں معنی	اصل عربی لفظ	عربی میں معنی
واقا	مذہبی گیت	واقعہ	حادثہ
البوسا	پیاز	البصل	پیاز
موسالاسی	مسجد	المصلیٰ (سے ماخوذ)	جائے نماز یا نماز پڑھنے کی جگہ
واسی	مذہبی وعظ	وعظ	وعظ
اواجو	چہرہ	وجہٌ	چہرہ
الکا	کچل دیا	ہلک	اس نے برباد کر دیا
ساری	سحری	سحور	سحری
طفولو	بچہ	طفل	بچہ
اکیکا	سچائی، اصلیت	حقیقۃ	سچائی، حقیقت
لکے	سمجھ	العقل	عقل
لاذنی	موذن	الاذان	اذان
ساما	آسمان	سماء	آسمان
ساہ	وقت	ساعۃ	وقت
اسو	کپڑا	الثوب	کپڑا

۶۔ نائیجیریوں کے ناموں میں اسلامی اثر

مسلم اشخاص کے نام اکثر عربی ہوتے ہیں اور پیغمبروں کے نام پر رکھے جاتے ہیں جیسے ابراہیم، موسیٰ، عیسیٰ، اسماعیل، نوح وغیرہ۔ یا صفات الہٰی سے نسبت رکھتے ہیں جیسے عبدالکریم۔ عبدالرحمان۔ عبدالرحیم۔ یا پھر اُن کے نام اصحاب رسولؐ بر خصوصاً خلفا سے راشدین کے ناموں پر ہوتے ہیں جیسے ابوبکر، عمر، عثمان اور علی۔ البتہ ان میں کچھ رد و بدل کر کے انھیں دیسی بنا لیتے ہیں جیسے عبدالرحمان کی بجائے بدل کر رامانو ہو گیا۔ عبدالرحیم کی جگہ رئیمی، عبدالعزیز کی جگہ لے زی زی، عبدالحمید بدل کر بلیدی ہو گیا۔

پیغمبروں کے نام کے آخری حصے میں تبدیلی کر لیتے ہیں مثلاً ابراہیم سے ابراہیما اور یوروبا زبان میں بوریو ہوجاتا ہے یا پیغمبر اسلام کے چند اصحاب کے نام جیسے علی، عمر، عثمان کے آخر میں واؤ کا اضافہ کر لیتے ہیں جیسے علیو، عمرو، عثمانو۔

اسی طرح عورتوں کے نام جیسے عائشہ، سلیمہ، جمیلہ لفظ ٹو کے اضافے سے عائشہ ٹو، سلیمہ ٹو، جمیلہ ٹو ہوگئے۔

نیچے چند مثالیں نائیجیرین ناموں کی دی جاتی ہیں:

چند مثالیں مردوں کے نام کی۔

اصل مسلم نام	نائیجیریائی نام
یونس	یوفسا
ابراہیم	ابراہیما یا بریمو
عبدالعزیز (یا العزیز)	لے زی زی
عبدالرزاق	رزاکی
عبدالحمید	لمیدی
رضوان اللہ	رضوانو
جامع یا جمعہ	جموہ
سلیمان	سُلے
محمد	موموہ
صالح	صالیو
عبدالرحمان	راموفی یا رموفو
عبدالرحیم	رئیمی
خلیل	خلیلو
رحمت اللہ	راموتلائے

چند مثالیں عورتوں کے ناموں کی۔

سلیمہ	سلیموٹو
راشدہ	راسی ڈٹو
خدیجہ	ادجاٹو
رُقیہ	رُجیا ٹو
کفیلہ	کیفلاٹو
منیرہ	منیراٹو
مطیعہ	معطیا ٹو
مسلمہ	مسلماٹو

۷۔ منازلِ زندگی پر اسلام کا اثر

نائیجیریا کے مسلمانوں کی زندگی کے حالات پر تبصرہ کرنے کے لیے ایک پوری کتاب لکھنے کی ضرورت ہوگی۔ یہاں ہمارے مقصد کے لیے اتنا بیان کر دینا کافی ہے کہ نائیجیریا کے مسلمانوں میں بعض ہوسا اور بعض یوروبا کے رسم و رواج کے پابند ہیں۔

عقیقہ اور تسمیہ (نام رکھائی) کی رسموں میں ملّام[۱۵] آلوف[۱۶] اور رشتہ دار اور صاحب تقریب کے دوست مدعو کیے جاتے ہیں۔ جو دعائیں دیتے ہیں اور نومولود کے نام کا اعلان کیا جاتا ہے۔ کولا (اخروٹ کی طرح کا خشک میوہ) تقسیم کیا جاتا ہے اور بکرے یا مینڈھے کی قربانی دی جاتی ہے (لڑکی ہو تو ایک، لڑکا ہو تو دو) اور دعوت پورے دن بلکہ رات گئے تک ہوتی رہتی ہے۔

شادی کی تقریبوں میں روایتی طور پر دُلھن والوں کو دولہا کی طرف سے رقم دینے کا رواج آج بھی ہے۔ یہ دولہا کی ذمہ داری ہے کہ دُلھن کا جوڑا اور شادی کا جامہ بہم پہنچائے، شادی دُلھن کے والد کے گھر میں ہوتی ہے۔ لیکن شہروں میں مسجدوں یا شادی خانوں (ہال) میں ہوتی ہے وہاں مذہبی رسم نکاح (جسے یہ لوگ نکاے کہتے ہیں) ادا کی جاتی ہے اور

امام خطبہ پڑھتا ہے۔

۸۔ زراعتی پیداوار پر اثر

ہنری یوبریت نے اپنی کتاب Africa Before The White Man. میں لکھا ہے کہ مسلمان تاجر ایشیا اور عربستان سے براہِ مصر بڑی تعداد میں درخت لائے جو بربر میں اور بحرِ روم کے ساحل پر اب افریقہ کی پیداوار بن گئے ہیں، ان میں ہِس بِس کس Hisbiscus, (خوش رنگ پھول جن سے مضبوط ریشہ نکلتا ہے) اور روئی، مہندی، تلہن، ترکاریاں جیسے ولایتی بینگن، ٹارو (ایک طرح کی جڑ جو ترکاری کے طور پر استعمال ہوتی ہے) مٹر، سیم کے بیج، لہسن، پھل؛ خربوزہ، مارو، لیمو، آم اور ناریل شامل ہیں۔[۱]

۹۔ عہدِ حاضر کے نائیجیری مسلمانوں پر اسلام کا اثر

اگرچہ جدید نائیجیری مسلمان اپنے غیر مسلم ہم وطنوں کی طرح مغربی علم سے صنعت سے فایدہ اٹھا رہے ہیں لیکن اب تک احکام شرع اور مذہبی رسوم وعبادات کی اُن کی نظر میں بڑی اہمیت ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ وہ نہ صرف پابندی کے ساتھ پانچوں وقت کی نماز، جمعہ کی نماز اور الّیا (عید الضحیٰ) اور ٹوٹا اوے (عید الفطر) کا دوگانہ ادا کرتے ہیں بلکہ قانونِ شریعت پر سختی سے عمل کرتے ہیں۔ شمالی ریاستوں میں سنت کو تقریباً واجب کے برابر درجہ دیا جاتا ہے اور مکروہ کو تقریباً ممنوع وحرام سمجھا جاتا ہے۔ جلسوں اور سرکاری اجتماع کا آغاز اور اختتام دعاؤں پر ہوتا ہے۔ یہ آداب میں داخل ہے کہ دُعا کے وقت لوگ ننگے سر رہیں اور امام کبھی سوائے روایتی لباس (عبا قبا) کے دوسرے لباس میں نظر نہیں آتے۔ مگر اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ نائیجیریا میں اسلام محض رسمی حیثیت رکھتا ہے بلکہ درا صل وہ نائیجیریا کے مسلمانوں کا قومی کردار بن گیا ہے۔

نائیجیریا کے مسلمان یوروبا، ہوسا، فلانی اور اسی قسم کے دوسرے قبیلے اپنی روایات کے قیمتی زمانے کی بڑی قدر وعزت کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے مذہب پر جو اُن کو وراثت میں

ملاہے، عمل پیرا ہیں، اس کی نمایاں مثال مذہبی رسمیں، عقیقہ، تسمیہ، شادی بیاہ اور تجہیز و تکفین وغیرہ کی پابندی ہے۔ الوف اور علم کی بڑی عزت کی جاتی ہے۔ نائب امام، موذن اور مکبّر کا بھی درجہ بدرجہ احترام ہوتا ہے اور ہر موقع پر ان سے دعا کی درخواست کی جاتی ہے۔ ان کے ہاں بعض رسمیں جو زمانۂ قدیم سے چلی آتی ہیں۔ اب مذہبی تقریبوں کا جز بن گئی ہیں دراصل اسلام کسی قوم کی روایات کو رد نہیں کرتا بشرطیکہ اسلام کے بنیادی اصول و عقاید کے منافی نہ ہوں یہی رواداری اور آزاد خیالی جو اسلام کی دین ہے۔ نائیجیریا کے مسلمانوں کی کشمکش حیات میں رہنمائی کرتی ہے اور انھیں اس میں مدد دیتی ہے کہ اپنے ہم وطنوں کے ساتھ جو دوسرے مذاہب و عقاید و اعمال کے ماننے والے ہیں۔ امن و سلامتی کے ساتھ زندگی بسر کریں۔ نائیجیریا کے لوگوں کی اکثریت اسلام پر عمل پیرا ہے اور پروفیسر ٹریمنگھم کے الفاظ میں اسلام افریقی مذہب بن گیا ہے[18]۔

سر ہملٹن گب یہ نکتہ بیان کرتا ہے کہ "اسلام کا تصور ایک مثلث کی شکل میں کیا جا سکتا ہے اس کے تین زاویے یہ ہیں، عقیدہ، تہذیب اور تاریخ جو مسلمانوں کی جماعت کو اپنے احاطے میں لیے ہوئے ہیں مثلث گھٹ سکتا ہے اور بڑھ سکتا ہے اس کے زاویوں کی باہمی نسبت میں تغیر و تبدل ہو سکتا ہے لیکن جماعت ہمیشہ ان حدود کے اندر رہے گی[19]۔" دوسرے لفظوں میں امّتِ مسلمہ مختلف حالات اور مختلف ماحول میں زندگی بسر کرتی ہے اور جہاں رہتی ہے وہاں کی سوسائٹی کا ایک حصہ بن جاتی ہے۔ مختلف علاقوں اور مختلف زمانوں میں اسلام کی ہیئت میں مقامی، جغرافی، سماجی یا سیاسی حالات کے تقاضوں سے تبدیل ہوتی ہے لیکن اسلامی روح ہر جگہ یکساں باقی رہتی ہے۔ کرستوفر Christopher H. Dawson. اپنی کتاب The Dynamic of World History. میں لکھتا ہے۔" اسلام بیک وقت تہذیب بھی ہے مذہب بھی۔ اسلامی تہذیب کا بغیر مذہب کے زندہ رہنے کا تصور بھی مشکل سے کیا جا سکتا ہے[20]۔" یہ بات یوں تو اسلام پر دنیا کے ہر حصے میں صادق آتی ہے مگر مغربی افریقہ عموماً اور نائیجیریا خصوصاً اسلامی اسپرٹ کی بہترین مثال پیش کرتے ہیں۔

(ہم عصر اسلامک ریویو لندن کے شکریے کے ساتھ)

حوالہ جات:

12. E. Bolaji Idowu Glodumare : God in Yoruba. Belief, London, 1966, p. 100.

13. John Hunwick's article on Islam in West Africa A.D. 1000-1800 in a Thousand years of West African History, Ibadan University Press, 1967, p. 126.

14. P. Moron Williams, Africa XXXVI, p. 170.

۱۵- یہ لفظ نائیجیریا کی شمالی ریاست میں علماء کے لیے مستعمل ہے اور لفظ مُعلّم سے بنا ہے۔ اب یہ لفظ مسلمانوں اور عیسائیوں میں مسٹر کی جگہ استعمال ہوتا ہے۔

۱۶- یہ لفظ یورو با مسلمان، علماء کے لیے امتیازی طور پر استعمال کرتے ہیں۔

17. Henri Labouret, Africa Before The White Man, New York, 1962, p. 10.

18. J.S. Triningham, Islam in West Africa, London, 1959, p. 40.

19. Sir Hamilton. A.R. Gibb, Islam in The Modern World, an Article in The Arab Middle East and Muslim Africa, New York, 1961.

20. The Dynamics of World History, Edited by *John J. Mulloy,* New York, 1962, p. 105.

تبصرہ

ڈاکٹر محمود الحسن۔ پنجابی یونیورسٹی۔ پٹیالہ

مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کش مکش

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

مقام اشاعت: مجلسِ تحقیقات و نشریاتِ اسلام۔ ندوۃ العلماء لکھنؤ۔

صفحات ۲۵۷۔ قیمت پانچ روپے۔

سال اشاعت ۱۹۶۴ء

پچھلے ڈیڑھ سو سال میں دنیا کے مسلم معاشروں پر مغربی تہذیب و تمدن کے رابطے کا جو ردِ عمل ہوا ہے اور ہو رہا ہے، اس کے مختلف پہلوؤں پر اہلِ نظر برابر غور و فکر کر رہے ہیں۔ اس غور و فکر اور مطالعے کے نتیجے میں متعدد قابل قدر کتابیں مختلف زبانوں میں تصنیف کی گئی ہیں اور اردو زبان کا دامن بھی ان سے خالی نہیں ہے۔ اردو میں جو کتابیں اس موضوع پر لکھی گئی ہیں، ان میں زیرِ تبصرہ کتاب جو ہمارے ملک کے ایک جید مفکر مولانا ابوالحسن علی ندوی کی تصنیف ہے اپنا اہم مقام رکھتی ہے۔ یہ کتاب چار ابواب پر مشتمل ہے۔ ہر باب میں تجدد کے مسائل کا جو مختلف علاقوں

کے مسلم معاشروں کو درپیش ہیں، تجزیہ کیا گیا ہے۔

پہلے باب کا عنوان ہے: "مغربی تہذیب کے بارے میں بعض ممالک کا منفی یا غیر جانبدارانہ رویہ" اس باب میں موصوف نے اُن چند عرب ریاستوں کی تہذیبی، معاشرتی اور معاشی زندگی پر روشنی ڈالی ہے جنھوں نے اپنے محدود مصالح اور غیر دانشمندانہ قیادت کی بنا پر مغربی تہذیب کے چیلنج کے مقابلے میں یا منفی رویہ اختیار کیا یا غیر جانبدار رہنے کی کوشش کی۔ مگر یہ صورتِ حال زیادہ دنوں تک باقی نہیں رہ سکتی تھی اور بالآخر اس میں تبدیلی پیدا ہوئی۔ ان ممالک میں زرسیاہ (یعنی پٹرول) کی دریافت یوریپین ماہرین کی آمد، یوریپین مصنوعات کی درآمد سے لوگوں کے ذہنوں کو نیا طرز معاشرت، نئی تمدنی اشیا اور نئے خیالات اپنی طرف کھینچنے لگے۔ اس کے علاوہ لوگوں کو یہ محسوس ہوا کہ جامد معاشرتی روایات اور پست معیارِ زندگی کی بنا پر ان کی زندگیوں کا ڈھانچہ نئے حالات کا ساتھ نہیں دے سکتا۔ رفتہ رفتہ لوگوں نے صحیح یا غلط طور پر یہ سمجھا کہ ان کی اس پس ماندہ زندگی کو پیدا کرنے کی ذمہ داری بڑی حد تک مذہب پر ہے۔ چنانچہ مذہب سے جو ان علاقوں کی تہذیبی زندگی کا "بادپیما" تھا ان کے دلوں میں سرد مہری اور بے اعتمادی پیدا ہوئی اور ان کے پاؤں اپنی تہذیبی زندگی کی سرزمین سے اکھڑنے لگے اور مغربی تہذیب کے تمدنی مظاہر کی چمک دمک انھیں اپنی طرف کھینچنے لگی اور انھوں نے اس کی سطحی نقالی میں دوسری قوموں کو مات کر دیا۔ اس صورتِ حال کو بدلنے کے لیے مصنف یہ چاہتے ہیں کہ "نئے نظام تعلیم کو اس طرح ڈھالا جائے کہ وہ اسلام کے عقائد اصول اور عصر جدید کے تغیرات اور علوم و وسائل دونوں کے ساتھ ہم آہنگ ہو اور دونوں کے تقاضے پورا کرتا ہو۔" ص ۲۳

دوسرا باب "تجدد و مغربیت کی تحریک۔ اس کے حامی اور اس کے ناقد" کے عنوان سے ہے۔ مصنف نے اس باب میں ان تحریکوں اور قائدوں کے خیالات کا تجزیہ کیا ہے جو یا تو مغربیت کے حامی تھے یا اس کے نقاد۔ اس سلسلے میں مصنف نے ترکی کے حالات پر جو مغربیت و اسلامیت کی کشمکش کا پہلا محاذ رہا ہے، روشنی ڈالی ہے۔ موصوف نے اسلامی تاریخ کے تین مختلف مراحل میں تین مختلف تجربوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ پہلا تجربہ تو وہ تھا جب مسلم قوموں کو یونانی رومی اور مشرقی ایرانی تہذیب سے واسطہ پڑا جس سے اہل اسلام اپنی خود شناسی،

خود اعتمادی اور تخلیقی صلاحیت کی بدولت کامیابی سے عہدہ برآ ہوئے۔ دوسرا مرحلہ تاتاریوں کے حملے کا تھا جب فاتح قوم مفتوح مسلم قوموں کے برتر تہذیبی رنگ میں رنگ گئی تھی۔ تیسرا مرحلہ انیسویں صدی میں ترکوں کو مغرب سے سابقے کی صورت میں پیش آیا۔ یہ آخری مرحلہ بہت نازک تھا۔ ایک طرف یورپ اپنے جدید سائنسی علوم، جدید آلاتِ حرب اور صنعتی دولت و خوش حالی سے مالا مال تھا اور دوسری طرف ترکی اپنے مضمحل عوام، پرانے آلات حرب اور زوال پذیر معاشیات کے ساتھ مغرب کے سامنے آیا۔ اس صورت حال سے نمٹنے کے لیے جس قیادت کی ضرورت تھی وہ مولانا کے خیال میں ترکی میں موجود نہیں تھی۔ علماء کا گروہ جدید تقاضوں سے ناآشنا جمود، تنگ نظری اور شدید قسم کے توہمات میں گرفتار اپنی پرانی ڈگر پر چلا جا رہا تھا۔ نئی نسل کے لوگ جنھوں نے جدید حربی اسکولوں اور یورپ کی یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کی تھی، وہ پرانی اقدار اور پرانے تمدن سے بدل ہو گئے تھے۔ اس نسل کی تربیت کرنے والے وہ معلم تھے جو یورپ کی علمی میراث کا گہرا تجربہ نہیں رکھتے تھے۔ اس لیے انھوں نے نئی نسل کے نوجوانوں کے اس رجحان کی ہمت افزائی کی۔ ترکی کو پوری طرح مغربی تہذیب کے رنگ میں رنگ دیا جائے۔ اس سلسلے میں موصوف نے ضیا گوک الپ کے ان افکار کو بھی پیش کیا ہے جس نے ترکی کو مغربی رنگ میں رنگنے کے لیے فکری سطح پر زمین ہموار کی اور ترکی کے نئے بانی کمال اتاترک کی انتہا پسندانہ پالیسیوں کے لیے ذہنی غذا فراہم کی جو واقعات کے قدرتی ارتقا کا نتیجہ نہیں تھیں بلکہ ان کے پیچھے عجلت پسندی، جذباتیت اور ردِعمل کار فرما تھے۔ مصنف نے اتاترک کی ابتدائی تعلیمی زندگی اور غالب ذہنی رجحانات کا جائزہ لیتے ہوئے یہ دکھایا ہے کہ اتاترک میں اشتعال پذیری، عملی بے راہ روی، بے عقیدگی اور انانیت کی صلاحیتیں شروع سے موجود تھیں۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ آگے چل کر ترکی کی نئی تشکیل میں اتاترک نے غیر متوازن رول ادا کیا۔ اسی طرح ترکی جدید و قدیم کی کشمکش میں کامیاب ہو کر نہیں نکلا بلکہ مکمل طور پر مغربیت کے سانچے میں ڈھل گیا۔

ہندوستان میں بھی جدید و قدیم کی کشمکش شروع ہوئی۔ اس کے نمائندے دو مشہور اشخاص مولانا محمد قاسم نانوتوی اور سر سید احمد خاں تھے جن کے قائم کیے ہوئے دو مشہور اداروں دارالعلوم دیوبند اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی نے ان رجحانات کی نمائندگی کی۔ مصنف کے نزدیک علی گڑھ تحریک

نے مسلمان نوجوانوں میں عام طور پر سطحیت اور نقالی کے رجحان کو نشوونما دی اور "مسلمانوں کے جدید نازک ثقافتی و فکری تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے اس ادارے نے وہ کردار نہیں ادا کیا جس کی اس سے توقع تھی۔ یہ مغرب کے علمی و عملی تجربوں کو مسلم معاشرہ اور اُمت اسلامیہ کے حالات و ضروریات کے مطابق ڈھالنے کا عظیم مجتہدانہ کام تھا۔" ص ۱۸

بیسویں صدی کے آغاز میں جب عالمی سیاست کے اثرات سے جس کے دائرۂ اثر میں ہندوستان بھی شامل تھا مغرب کا فسوں ٹوٹا تو مسلمان نوجوانوں میں اس تہذیب کا تنقیدی مطالعہ کرنے کا رجحان پیدا ہوا جس کی بھرپور نمائندگی ڈاکٹر محمد اقبال کی شخصیت میں نظر آتی ہے۔ مصنف نے ڈاکٹر اقبال کے اس یقین کا جو ان کو تہذیب اسلامی اور اس کی حیات انگیزی پر تھا، ذکر کرتے ہوئے تحریک پاکستان پر ایک سرسری نظر ڈالی ہے۔ موصوف نے پاکستان کے قیام کے وقت اس ملک کے رہنماؤں کے ان وعدوں کو جو انھوں نے اسلامی نظام قائم کرنے کے لیے کیے تھے، پروفیسر اسمتھ کے الفاظ میں "ایک نازک اخلاقی ذمہ داری" قرار دیا ہے۔ کتاب میں ہندوستان کے علاوہ دیگر اسلامی ملکوں میں جدیدیت کی تحریکات اور ان کے ارتقا سے بھی بحث کی گئی ہے۔ جہاں آپ نے راسخ العقیدہ مسلم مفکرین کے مثلاً جمال الدین افغانی، مفتی محمد عبدہ کے خیالات کا جائزہ لیا ہے وہاں تجدید کے علمبردار ڈاکٹر طٰہٰ حسین، قاسم امین، محمد حسین ہیکل اور ڈاکٹر احمد زکی مبارک کے خیالات کو بھی جستہ جستہ پیش کرتے ہوئے ان پر تنقیدی تبصرے کیے ہیں۔ اس باب کو ختم کرتے ہوئے مصنف نے ان ممالک کے حکمراں رہنماؤں کی بے اعتدالیوں اور شاہ خرچیوں کے ساتھ ساتھ عوام کی زبوں حالی اور معاشی پستی کا بھی نقشہ کھینچا ہے۔

تیسرا باب "مغربیت کے عالمگیر رجحان کے اسباب اور ان کا علاج" ہے۔ اس باب میں مصنف نے مغربی تہذیب کے ہمہ گیر پھیلاؤ اور تاثیر کی بنیادی وجہ مغربی نظام تعلیم کو قرار دیا ہے۔ آپ کا خیال ہے کہ جس طرح ایک فرد روح اور ضمیر رکھتا ہے اسی طرح نظام تعلیم اپنا ایک روح اور ضمیر رکھتا ہے۔ مغربی نظام تعلیم کے بانیوں نے زندگی، کائنات اور انسان کا مخصوص ایک تصور پیش نظر رکھتے ہوئے اس کی تشکیل کی تھی۔ وہ تصور زندگی کے تمام پہلوؤں پر اثر انداز ہوتا ہے کیونکہ وہ نظام تعلیم جو اس تصور کی روشنی میں بنایا گیا تھا وہ خود بھی اسی قسم کے افکار، عقائد اور

رجحانات کا حامل تھا۔ اس لیے ایسا نظام تعلیم جو مغربی مصنفین و مرتبین کے عقیدے اور ذہنیت کا عکس اور ان کے مسلمہ افکار و عقائد کا مجموعہ ہوگا۔ اگر کسی ایسے علاقے میں نافذ کیا جائے جہاں کی تاریخ، تہذیب، مذہب، زبان اور جغرافی حالات مختلف ہوں تو ظاہر ہے کہ اس کے نتائج ناہموار اور ناپسندیدہ ہوں گے۔ لارڈ میکالے کے الفاظ میں اس نظام کے تحت تعلیم پانے والوں کی "ایسی جماعت ہوگی جو خون و رنگ کے اعتبار سے تو ہندوستانی ہو مگر مذاق و رائے، الفاظ اور سمجھ کے اعتبار سے انگریز ہو۔" اس لیے مصنف کے نزدیک اس نظام تعلیم کو بدلنے کی سخت ضرورت ہے۔ مصنف کے نزدیک ایک اور محاذ ہے جہاں سے مذہب اسلام کے بارے میں تشکیک پیدا کی جا رہی ہے وہ محاذ ہے مستشرقین کا۔ اس گروہ نے اگرچہ بعض بڑی قابل قدر خدمات انجام دی ہیں مگر اسی کے ساتھ ساتھ انھوں نے قرآن، سنت اور اسلامی تعلیمات کے بارے میں شدید شبہات پیدا کر دیئے ہیں۔ اس کو دُور کرنے کے لیے مصنف کی تجویز ہے کہ علمی سطح پر مستشرقین کی تصانیف کا جائزہ لیا جائے اور ان کے خیالات کی علمی تنقید کے ذریعے تردید کی جائے۔ اس سلسلے میں مصنف نے ہمارے ملک کے علما، اسکالرس اور تعلیمی مراکز پر چھائی ہوئی افسردگی پر افسوس ظاہر کیا ہے۔

چوتھا اور آخری باب "عالم اسلام کا مستقبل اور مجتہدانہ کردار" ہے۔ اس میں مولانا نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ مغربی تہذیب کے صالح عناصر کو اپنے اندر جذب کرنے اور انھیں اسلام کی اعلیٰ تعلیم سے ہم آہنگ کرنے کی شدید ضرورت ہے۔ آپ کے نزدیک موجودہ بحران کو دُور کرنے کی صرف ایک صورت یہی رہ گئی ہے کہ علم و ایمان دونوں کو ہم آہنگ کرنے کی علمی سطح پر کوشش کی جائے۔

یہ ہے مصنف کی کتاب کا خلاصہ، جس میں کوشش کی گئی ہے کہ کتاب کے اہم نکات میں سے کوئی چھوٹنے نہ پائے۔ ان مسائل پر مولانا کا ردعمل بڑی حد تک طبقۂ علماء کے اس گروہ کے خیالات کی نمائندگی کرتا ہے جو زیادہ حقیقت پسند اور علمی نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ بنیادی مسئلہ جس کی طرف توجہ دینے کی ضرورت ہے وہ مغربی نظام تعلیم ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس نظام تعلیم میں کون سے ایسے عناصر ہیں جو اسلام کے نظام فکر میں نہیں کھپ سکتے؟

اس نظامِ تعلیم کا ایک حصہ تو وہ ہے جسے ہم طبیعی وسائنسی اور فنی تعلیم کہتے ہیں۔ اس کے بارے میں خود مولانا کا خیال ہے کہ یہ بہت مفید ہے اور واقعہ یہ ہے کہ اس نے انسانی مقدر کو بدلنے، اس کے دائرۂ علم کو وسیع کرنے اور اس کے لیے اسباب راحت و فراغت کے مہیا کرنے میں حیرت انگیز کارنامے انجام دیئے ہیں۔ اب رہ جاتا ہے اس نظامِ تعلیم کا وہ حصہ جس کا تعلق سماجی علوم سے ہے۔ یہی وہ حصہ ہے جو مولانا کے نزدیک تنقید وتنقیح کا محتاج ہے۔ اس دائرے میں جو علوم آتے ہیں ان میں کس سطح پر اور کس منزل میں ایسی چیزیں پڑھائی جاتی ہیں جو اسلام کی کسی بنیادی تعلیم سے ٹکراتی ہیں۔ اس پر اس کے تمام مضمرات کے ساتھ نظرِ ثانی کرنے کی ضرورت ہے اس احساس اور ذمہ داری کے ساتھ کہ علم وحکمت کے جائز تقاضے بھی پورے ہوں اور ایمان بھی مجروح نہ ہونے پائے۔ اور پھر یہ بھی ذہن میں رکھنا ہوگا کہ اس سلسلے میں ان فلسفیانہ افکار کا جو مذہب اسلام کی بنیادی تعلیم سے ٹکراتے ہوں، اس نیت سے مطالعہ کرنا بھی ناگزیر ہے کہ ان پر تنقید کی جائے۔ ہمارے دانشور اپنی اس علمی میراث پر فخر کرتے ہیں جو انھوں نے یونانی ورومی علوم اخذ کرکے اور ان پر اضافے کرکے چھوڑی ہے۔ انھوں نے جو رویہ اختیار کیا تھا اس سے ہمیں مدد مل سکتی ہے۔ میرا خیال ہے انھوں نے یونانی فلسفے کو پڑھنا اس اندیشے سے بند نہیں کیا کہ اس سے وجود ذاتِ باری اور وحی وغیرہ جیسے مسائل کے بارے میں ذہنی سطح پر شبہ پیدا ہوسکتا ہے۔ وہ برابر اس کا مطالعہ اور اس کی تعدیل وتہذیب کرتے رہے۔ آج بھی اسی طرح کی صورتِ حال ہے۔ وہ نظامِ تعلیم جو مغرب سے درآمد ہوا تھا۔ اب بھی بڑی حد تک اصلاح وتغیر کے مرحلے سے گزر چکا ہے اور آئندہ بھی مقامی حالات، تہذیبی وتمدنی ضروریات کے ساتھ بدلتا رہے گا۔ اگر تاریخ اسلام میں مسلم نظامِ تعلیم کا ارتقا اٹھارویں صدی میں آکر رک نہ گیا ہوتا تو وہ موجودہ زندگی کی ضرورتوں کو پورا کرنے کی زیادہ اہلیت رکھتا۔

مصنف نے مستشرقین کی نیتوں پر غیر ضروری حد تک شبہ ظاہر کیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مستشرقین کے نقطۂ نظر اور طریق استدلال میں کہیں کہیں بھی نظر آتی ہے مگر اس کی بڑی وجہ صحیح معلومات کی کمی اور کسی مذہب کو باہر سے دیکھنے کا قدرتی نتیجہ ہے۔ یہ چیز اس وقت بہت نمایاں تھی جب اہل یورپ کے ذہنوں میں صلیبی جنگوں کی روایتی عصبیت باقی تھی۔ لیکن آج کے مستشرقین کم از کم دیدہ ودانستہ

غلط بیانی سے کام نہیں لیتے۔ جن لوگوں کے ہاں معروضی مطالعہ علمی خصوصیت سمجھی جاتی ہے، ان میں اور اعتقادی نظر سے مطالعہ کرنے والوں میں تعبیر و تشریح کا اختلاف تو ضرور ہوگا مگر ان کی وسعت مطالعہ، ذہنی کاوش، انتھک محنت اور دانش مندانہ تجزیہ قابل تعریف صفات ہیں۔ انھیں بُرا بھلا کہنے کے بجائے ہمیں اپنی تہی مائگی، کاہلی اور بے وسیلگی پر افسوس کرنا چاہیے جس کی طرف خود مولانا نے اشارہ کیا ہے۔

اس کتاب میں کئی ایسے مقامات ہیں جہاں مولانا کے مشاہدات سے اتفاق کرنا تاریخی و علمی سطح پر مشکل ہوگا۔ مثلاً ایک جگہ پر آپ فرماتے ہیں کہ "مغرب کی مادی و میکانکی تہذیب کا رُخ بہ نسبت کسی دوسری قوم و معاشرے کے زیادہ تر عالم اسلام کی طرف اس لیے رہا کہ کارگہ حیات سے قدیم مذاہب نے کنارہ کشی اختیار کرلی۔ صرف اسلام ہی ذہنی و اخلاقی دعوت کا تنہا علمبردار، معاشرۂ انسانی کا واحد نگراں و محتسب رہ گیا تھا" میں نہیں سمجھتا کہ مغربی تہذیب کے چیلنج کا رُخ خاص طور پر عالم اسلام کی طرف رہا۔ یورپ میں بھی جدید مغربی تہذیب نے قدیم عیسائی مذہبی اداروں کو چیلنج دیا تھا جس کا عیسائیت معقول جواب نہ دے سکی۔ ہمارے ملک میں بھی صرف اسلام و اہل اسلام کو یہ مسئلہ درپیش نہیں۔ ہندو مذہب اور اس کے ماننے والوں کو بھی اس چیلنج کا سامنا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ دونوں مذاہب اور ان کے ماننے والوں کے مسائل مختلف ہیں۔ دونوں کس طرح اس صورت حال سے اپنے اپنے طور پر عہدہ برآ ہوتے ہیں۔ اس کا انحصار دونوں کے طرز فکر اور مزاج پر ہے۔

ایک اور موقع پر مولانا تحریر فرماتے ہیں "آج عالم اسلام میں دو ذہنوں، دو فلسفوں، دو معیاروں اور دو رخوں کے درمیان جو کشمکش برپا ہے اور جو عام طور پر منتج ہوتی ہے زیادہ طاقتور مسلح، صاحب اختیار و اقتدار گروہ کی کامیابی پر وہ بالکل قدرتی ہے" (ص ۱۴۸) انداز بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کے نزدیک مسلمان ملکوں کی اندرونی کشمکش صرف جدید مغربی طرز خیال اور قدیم اسلامی طرز فکر یا دوسرے الفاظ میں سائنس اور ایمان کے تصادم پر مبنی ہے مگر حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ ان ممالک کی زندگی کا غور سے مطالعہ کیا جائے تو ان کی باہمی کشمکش کے کئی اسباب نظر آتے ہیں۔ ہم بین الاقوامی سیاسی دھڑے بندیوں کے اثرات، معاشی مفادات کا

ٹکراؤ، نظام حکومت سے بے اطمینانی اور مذہبی عناصر کے باہمی ٹکراؤ جیسے عوامل کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ یہ باتیں مولانا جیسے جہاں دیدہ عالم کی نظروں سے پوشیدہ نہیں ہیں. خود آپ نے مشہور ترک شاعر محمد عاکف کی اس نظم کو اپنی کتاب میں نقل کیا ہے جس سے مسلم معاشروں کی اندرونی کشمکش کے اسباب پر بالواسطہ روشنی پڑتی ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ چاہے وہ مسلمان معاشروں کی اندرونی کشمکش کے اسباب کا معاملہ ہو یا ان معاشروں کی عام کمزوریوں اور زوال کے جائزے کا سوال ان سب پر غور کرنے کے لیے خلوص، دردمندی اور دلسوزی کی ضرورت تو ہے ہی لیکن اس کے ساتھ ساتھ نہایت ہی اہم یہ بات ہے کہ ان مسائل پر غور کرنے کے لیے جدید طرز تحقیق، پوری ذہنی تیاری اور نقادانہ تشریح و تعبیر درکار ہے۔ اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہمارے علما، ایک ایسے گروہ کی تشکیل میں پوری مدد کریں جو مسلم معاشروں کے لیے لائق، ٹھوس اور فعال دانشور طبقے کا کام دے سکے۔ ایک اور موقع پر جدید نظام تعلیم پر گفتگو کرتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں: "وہ قوم جس کے لیے پیغمبر کی شخصیت اور اس کا زمانہ آئیڈیل کی حیثیت رکھتا ہے۔ جب کسی ایسی قوم یا دور کا نظام تعلیم قبول کرتی ہے جو اساس و بنیاد اور مثال و معیار میں اس سے مختلف بلکہ اس کی ضد واقع ہوئی ہے تو قدم قدم پر تصادم ہوتا ہے"۔ (ص ۱۱۴) اس عبارت سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ مولانا جدید نظام تعلیم کے ہر جز کو ناقابل قبول سمجھتے ہیں اور دنیوی علوم و فنون میں بھی عہد نبوی کے بعد جو تحقیقات ہوئی ہے اسے قابل اعتنا نہیں سمجھتے۔ ہمیں یقین ہے کہ مولانا کا یہ مطلب نہیں ہے۔ آنحضرت کی زندگی بلاشبہ ایک مکمل اخلاقی اور روحانی زندگی کا نمونہ ہے جو ہر انسان کے لیے ہر زمانے میں شمع راہ بن سکتا ہے۔ لیکن جب کہ آنحضرت نے خود ایک موقع پر صحابہ سے کھجوروں کے تناسل کے مسئلے پر فرمایا تھا کہ دنیوی امور میں تم لوگ زیادہ واقفیت رکھتے ہو اس لیے اپنی عقل و تجربے سے کام لو۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ آنحضرت زندگی کے دنیوی معاملات میں انسانی عقل و تجربے کی اہمیت کو تسلیم کرتے تھے اور اس پر زور دیتے تھے۔ اسلام کی اس متحرک و فعال روح کو اجاگر کرنے کی ضرورت ہے اور علوم طبیعی کے بارے میں ایسا نقطۂ نظر اپنانا جو تجرباتی اور ارتقائی ہو، مسلم معاشرے کی حیات نو کے لیے بہت اہم ہے۔ اس نقطۂ نظر سے صدر اسلام کی تاریخ پر تحقیقی نظر ڈالنا اور اس سے رہنمائی

حاصل کرنا بہت سی الجھنوں کو سلجھانے میں مدد دے سکتا ہے۔

ترکی کے بارے میں مصنف نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے اسے پڑھنے کے بعد جو تاثر ذہن پر پڑتا ہے وہ یہ کہ ترکی سے اسلام کے "اخراج" کی پوری ذمہ داری مصطفیٰ کمال کے سر ہے۔ بلاشبہ اتاترک نے نئے ترکی کے بانی کی حیثیت سے، ملک کے حالات سے فائدہ اٹھا کر جو کچھ کیا اس کی براہِ راست ذمہ داری اُنہی کے سر ہے۔ لیکن اس منزل تک حالات کو لانے میں جن عوامل نے حصہ لیا ان کا تجزیہ کرنے کی ضرورت تھی تاکہ زیادہ متوازن رائے قائم کرنے میں مدد ملتی۔ مثلاً علما کا ذہنی جمود، معاشی نظام کی خرابیاں، نظامِ حکومت کا نقص یہ سب ایسے امور تھے جو گہرے تجزیے کے محتاج تھے خصوصاً یہ دیکھنے کی ضرورت تھی کہ کیا وہ تمام چیزیں جنھیں اتاترک نے ختم کیا، کیا اسلامی تھیں۔

ہندوستان میں تجدّد کا ہراول سرسیّد کو قرار دیتے ہوئے مصنف نے ان کے مذہبی، معاشرتی اور تعلیمی خیالات پر اپنے انداز میں تنقید کی ہے اور اس پر کئی صفحات لکھے ہیں لیکن آپ نے ان کے مثبت کارناموں کا صرف چند سطروں میں ذکر کیا ہے۔ اس سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ اس موضوع پر بھی متوازن بحث نہیں کی گئی۔ اس میں شک نہیں کہ سرسیّد نے اپنے زمانے میں اس دانش کدے کو جو ذہنی رُخ دیا تھا وہ "درسِ وفا" پر مبنی تھا مگر دوسری طرف مسلمانوں کو علومِ جدیدہ کی طرف متوجہ کرنے میں جو عظیم الشان کارنامہ سید صاحب کا لوحِ تاریخ پر ثبت ہے اس کا اعتراف بھی ہمارا علمی اور اخلاقی فریضہ ہے۔ مصنف نے علی گڑھ اور دیوبند کو دو تحریکات کے علمبردار کی حیثیت سے تو پیش کیا اور ندوۃ العلماء کو جدید و قدیم کا سنگم قرار دیا مگر اس سلسلے میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کا کیا مقام ہے اس کا ذکر کتاب میں نہیں ملتا۔

بحیثیت مجموعی یہ کتاب مصنف کی اہم تصنیفات میں سے ہے اور جو لوگ اسلام سے اور مسلمانوں سے دلچسپی رکھتے ہیں ان کے لیے اس کا مطالعہ ناگزیر ہے۔

دنیا کو اسلام کی ضرورت

خواجہ غلام الثقلین مرحوم

ہمارے علم و ادب کی کائنات میں پانی پت کا ایک خاندان ایک چھوٹے سے نظام شمسی کی حیثیت رکھتا ہے۔ جس کے آفتاب جہاں تاب مولانا الطاف حسین حالی مرحوم تھے۔ آپکے نظام شمسی کے ایک نیّرِ درخشاں خواجہ غلام الثقلین مرحوم بھی تھے جس نے انیسویں صدی کے آخری اور بیسویں صدی کے شروع کے سالوں میں قومی رہنما اور مصلح کی حیثیت سے اہل نظر کے حلقے میں امتیاز اور شہرت حاصل کی تھی۔ خواجہ صاحب کو مسلمانوں کی اخلاقی اور معاشرتی اصلاح سے بجید شغف تھا۔ اس مقصد کے پیش نظر انھوں نے ایک ماہانہ رسالہ "عصر جدید" کے نام سے نکالا تھا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس میں (جو بعد میں مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کہلائی) ایک شعبہ "صیغۂ اصلاح تمدن" کے نام سے قائم کرایا تھا اور اس کے سکریٹری کے فرائض خود انجام دیتے تھے۔ خواجہ صاحب کی رہنمائی میں یہ تحریک رفتہ رفتہ ترقی کر رہی تھی کہ دو حادثوں کی وجہ سے اس کی نشوونما رک گئی اور یہ مرجھا کر سوکھ گئی۔ ایک تو طبعی حادثہ تھا کہ اس تحریک کے روح رواں خواجہ صاحب نہ صرف بیالیس سال کی عمر میں دنیا سے رخصت ہو گئے۔ دوسرا تاریخی حادثہ یہ تھا کہ ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ قائم ہوئی حالات کے تقاضے سے مسلمانوں کی توجہ سیاسیات کی طرف ہو گئی اور سیاست رفتہ رفتہ ان کے دل و دماغ

پر اس طرح چھا گئی کہ اصلاحی اور تعمیری کاموں کا خیال دل سے دور ہو گیا۔

یہ مضمون خواجہ صاحب کا ایک لکچر ہے جو انھوں نے ۱۹۰۵ء میں محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس میں دیا تھا اور جس کا مطالعہ آج کل کے حالات میں ہندوستانی مسلمانوں کے لیے اتنا ہی دلچسپ مفید اور سبق آموز ہے جتنا اس وقت تھا۔ ہم اصل مضمون کو کسی قدر مختصر کر کے قارئین کرام کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

یہ جنوری ۱۹۰۶ء کے "عصر جدید" میں (جو خواجہ صاحب نے اپنی تحریک اصلاح تمدن کے آرگن کے طور پر جاری کیا تھا) شائع ہوا۔ خواجہ صاحب نے اس کا عنوان "دنیا کو اسلام کی ضرورت کیا ہے ـــ" قرار دیا تھا۔ ہم نے اس کو کچھ مختصر کر دیا۔ شاید پڑھنے والے مضمون کو ختم کرنے کے بعد محسوس کریں کہ اگر "مسلمانوں کو اسلام کی ضرورت" عنوان ہوتا تو زیادہ موزوں ہوتا اور عبرت انگیز بھی۔

(ادارہ)

قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا

دو آدمی اپنے اپنے گھر سے سفر کو نکلے۔ اگلی منزل پر ایک پختہ سرائے ملی۔ ایک نے اپنے قافلے کے ساتھ سرائے کے شمالی حصے میں قیام کیا۔ دوسرے نے جنوبی حصے میں۔ دونوں کو معلوم تھا کہ صبح کو ہمیں دوسری جگہ پہنچنا ہے اور یہاں رات بسر کرنی ہے۔ دونوں کو یہ بھی معلوم تھا کہ اگر رات کو آرام نہ کیا تو صبح کو سفر کرنا مشکل ہو جائے گا۔

شمالی حصے کے مسافر نے اپنے ساتھیوں کی مدد سے سرائے پر قبضہ کر کے اصل مالکوں سے مار دھاڑ شروع کر دی۔ رات بھر گالی گلوچ، دنگا فساد رہا۔ ان کا ارادہ یہ تھا کہ اس رات کے لیے سرائے کے مالک بن کر عیش کریں۔ یہ یاد نہ رہا کہ صبح کو روانہ نہ ہوئے تو یہاں سے بذریعہ وارنٹ بلائے جائیں گے۔ صبح کو یہ لوگ پریشانی اور مصیبت میں مبتلا ہوئے کیونکہ سرکاری کارندے ان کو گرفتار کر کے لے گئے۔ اب وہ پچھتائے کہ تھوڑی دیر کے لیے ہم نے یہ ناجائز شورش کیوں برپا کی تھی۔

جنوبی حصے کے مسافر نے یہ سمجھا کہ سرائے میں صرف رات بھر کا قیام ہے۔ یہ تمام انتظام، یہ دکانیں اور مکان اور اسباب فضول ہیں۔ اس نے راتوں رات اپنے آدمیوں کو الگ کرا کے سرائے کے

اس حصے میں جس میں وہ مقیم تھا آگ لگا دی۔ آگ بھڑکنے سے سرائے کا یہ حصہ خاکستر ہو گیا۔ بہت سے آدمی اور جانور ہلاک ہو گئے۔ صبح کو یہ بھی گرفتار ہوئے، الزام یہ تھا کہ تم سرائے میں شب باشی کے لیے آئے تھے یا آئندہ مسافروں کو ایذا پہنچانے اور مالک سرائے کے خلاف مفسدہ کرنے اور اس کی ملکیت کو غارت کرنے؟ اس نے بہتیرا عذر کیا کہ سرائے محض ایک شب کے قیام کے لیے تھی اس کے اجاڑنے سے کیا ہرج ہوا۔ مگر کسی نے یہ عذر نہ سنا۔

ایک قلندر ان قافلوں کے پیچھے پیچھے چلا آتا تھا۔ وہ بھی سرائے میں ایک طرف سونے کو لیٹ گیا۔ اس نے دونوں قافلے والوں کی باتیں سنیں اور وہ ان کی کارروائیوں سے واقف تھا۔ مگر اس نے سوچا یہ کیا کہ میں غیروں کے معاملے میں دخل دوں۔ سرائے جس کی ہے وہ جانے۔ تکلیف جس کو ہوگی وہ اٹھائے گا۔ مگر نتیجہ یہ ہوا کہ شمالی سرائے والوں کے دنگے فساد میں اس کے ایک بازو میں پتھر آکر لگا اور جنوبی سرائے والوں کے آگ لگا دینے سے اس کا ایک ہاتھ جل گیا۔ یہ شخص ساری عمر افسوس کرتا رہا کہ میں نے پہلے سے ان لوگوں کو کیوں نہ سمجھا دیا۔ حاکم کی عدالت میں اس شخص پر بھی اعانت بالسکوت کا الزام لگایا گیا۔

یہ حکایت ہم مسلمانوں کی حالت کے مطابق ہے۔ ہم میں ایک گروہ ہے جو اپنی زبان سے ایمان کا دعویٰ کرتا ہے اور خود کو مَاجَاءَ بِهِ الرَّسُوْلُ کا پیرو ظاہر کرتا ہے۔ مگر دنیا میں انتہائی فساد اور خرابی اور غلط روی میں مصروف ہے۔ وہ اس سرائے یعنی دنیا میں قیام کرنا چاہتا ہے۔ لیکن کرایہ دے کر نہیں، محنت کر کے نہیں بلکہ محض شر و فساد کے ذریعہ سے۔ نتیجہ یہ ہے کہ جو کچھ گھر سے لایا تھا وہ بھی کھو بیٹھا، مالک کو ناراض کیا۔ رات کا آرام کھویا اور اگلی منزل کھوٹی کر لی۔

دوسرا گروہ اس سرائے کو لغو اور ہیچ سمجھ کر اس کی بیخ کنی میں مصروف ہے اور اصول معاشرت کے خلاف کام کرتا ہے۔ وہ بھی سرائے میں رہنا، کرایہ دینا، اس کے قواعد کی پابندی کرنا نہیں چاہتا۔ اس نے صرف یہ سن رکھا ہے کہ دنیا محض ایک سرائے ہے یا ایک پل ہے جس پر مکان نہ بنانا چاہیے مگر وہ یہ نہیں سمجھتا کہ اسی سرائے میں رہ کر وہ قوت پیدا ہوگی اور وہ توشہ تیار ہوگا جو آئندہ سفر کے لیے ضروری ہے۔ یہ گروہ بھی دنیا کو خراب اور اپنے کو ہلاک کرتا ہے۔

تیسرا گروہ سمجھتا ہے یہ لوگ جو کچھ کر رہے ہیں وہ برا ہے۔ گروہ ان کو راہ راست پر لانے میں سعی نہیں کرتا۔ چنانچہ یہ بھی ان کے ساتھ تباہ ہوتا ہے کیونکہ جب ساری قوم پر تباہی آتی ہے تو کوئی فرد بچ کر نہیں نکل سکتا۔ آگ ایک وسیع دائرہ بنا کر چیزوں کو جلاتی ہے۔ اس کے شرارے کسی خاص نقطے تک محدود نہیں رہتے۔

قرآن شریف میں تینوں قسم کے لوگوں کا ذکر موجود ہے۔ پہلے گروہ کی شان یہ ہے :

(۱) اُولٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ	یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے آخرت کے بدلے دنیا کی زندگی خرید لی ہے۔ پس نہ تو ان کے عذاب ہی میں تخفیف کی جائے گی اور نہ ان کو مدد دی جائے گی۔
(۲) اَلْيَوْمَ نَنْسٰكُمْ كَمَا نَسِيْتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هٰذَا	جس طرح تم نے اس دن بھلا دیا تھا آج ہم تم کو بھلا دیں گے۔
(۳) وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا اِلَّا مَتَاعُ الْغُرُوْرِ	اس دنیا کی زندگی کیا ہے سوا دھوکے کی پونجی کے۔

دوسرے گروہ کو اس طور پر خبردار کیا گیا ہے۔

(۱) يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُحَرِّمُوْا طَيِّبٰتِ مَا اَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوْا اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ ٥	اے ایمان لانے والے جو اچھی چیزیں حلال کی گئی ہیں ان کو حرام نہ کرو۔ خدا حد سے گزرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا۔
(۲) وَرَهْبَانِيَّةَ ابْتَدَعُوْهَا	اور وہ ترک دنیا جو انھوں نے (یعنی عابدوں نے) ایجاد کیا ہے۔

تیسرے گروہ کی بابت فرمایا ہے :۔

وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ ٥	جو لوگ اس چیز کا حکم نہ کریں جو خدا نے اتاری ہے وہ ناشکرے ہیں، فاسق ہیں

ھم الغافلون ہ ھم الظالمون ہ اور اندھیرے میں ہیں ۔

اس سے پایا جاتا ہے کہ منشائے حکم الٰہی کے مطابق حکم نہ دینا اور اس کی خلاف ورزی کی) مانعت نہ کرنا یہ خود کفر ہے گمراہی ہے اور تاریکی ہے ۔ دوسری جگہ نیک کام کرنے کا اور بُرے کاموں میں تعاون سے انکار کرنے کی تو زیادہ وضاحت سے تاکید ہے

تعاونوا علی البر والتقوی و لا — نیکی اور پرہیزگاری کے کاموں میں ایک

تعاونوا علی الاثم والعدوان — دوسرے کی مدد کرو۔ گناہ اور زیادتی میں ایک

واتقوا اللہ ہ — دوسرے کی مدد کرو اور خدا سے ڈرو

غرض یہ کہ یہ تینوں گروہ یعنی خود غرض دنیا پرست اور نادان و کاہل تارک الدنیا اور بے پروا گوشہ نشین قوم کے لیے ہلاکت کا باعث ہیں۔ اور ان ہی تینوں سے قوم میں وہ تمام خرابیاں پیدا ہوئیں جن کو نیچری اور غیر نیچری، عالم دین اور دنیادار سب تسلیم کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ باہر کے لوگوں کو قوم کی خراب حالت دیکھ کر خود اسلام کی حقانیت میں شبہ پیدا ہو گیا۔ اور بعض ظاہر بیں مسلمان بھی ان کے ہمزبان ہوتے جاتے ہیں ۔

میں نے سال گزشتہ لکھنؤ کے اجلاس میں قوم کی حالت کا ایک مختصر خاکہ کھینچ کر یہ ثابت کیا تھا کہ ایسی قوم راہ ہدایت پر نہیں ہو سکتی کیونکہ قرآن شریف میں نیک بندوں کی امداد اور ان کے لیے وراثت ارض کا وعدہ ہے ۔ اس وقت جن لوگوں کے پاس تمدن کے خزانے ہیں۔ وہ غیر مسلم ہیں۔ اس کے ساتھ ہی میں نے آیات قرآنی سے ثابت کیا تھا کہ بداعمالی کا نتیجہ یقینی طور پر مصیبت اور زوال ہے ۔ ان دونوں باتوں کو جمع کرنے سے میں نے جو نتیجہ نکالا تھا وہ آج کی تقریر میں بطور تمہید کے یاد دلانا چاہتا ہوں ۔

ہم اصطلاحاً تو مسلمان ہیں ۔ مگر حقیقت میں اسلام سے دور ہیں ہم عبادت کے لحاظ سے مسلمان ہیں نہ کہ عبدیت کے لحاظ سے ۔ اعمال ظاہری کے لحاظ سے نہ کہ نیتوں کے لحاظ سے ۔ اسلام کے اصلی منشا اور مقصد کو عرصہ ہوا ہم نے دفن کر دیا ہے ۔ اسی وجہ سے پریشانیوں میں [illegible] تمویات میں زندگی بسر کرتے ہیں ۔ کیا یہود پر ذلت اس وجہ سے آئی کہ وہ ظواہر شریعت پر [illegible]

ان کے برابر تو پابند شریعت بہت کم نکلیں گے۔ دراصل قرآن شریف کے مطالعہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مسلمان شریعت حقہ پر قائم نہیں ہیں بلکہ بعض غیر مسلم اس کے اصولوں پر عمل کر رہے ہیں۔ اسلام کا حقیقی مقصد اصلاح عالم ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ انسان دنیا میں ترقی کا اعلیٰ نمونہ قائم کرے اور جو قوتیں اسے دی گئی ہیں ان سے پوری طرح سے کام لے۔

اس بات سے انکار نہیں ہو سکتا کہ محنت، کفایت شعاری، عدل اور اتفاق کے ذریعے سے قومیں بڑھتی ہیں۔ اور اگر ان میں یہ صفات نہ رہیں تو ان پر زوال آجاتا ہے، شاید کوئی یہ پوچھے کہ جب اصلی چیز یہی علمی اصول ہیں تو پھر ہم مذہب کے چکر میں کیوں پڑے رہیں ...... اس مسئلے پر غور کر کے میں جس نتیجے تک پہنچا ہوں اس کو عرض کرتا ہوں۔

اسلام کا منشا ہے، عبادت یا اطاعت الٰہی، جیسا کہ قرآن شریف میں ارشاد ہوا،

ماخلقت الجن والانس	ہم نے جن وانس کو نہیں پیدا کیا مگر اس
الا لیعبدون	غرض سے کہ ہماری عبادت کریں۔

یہ عبادت مترادف ہے اعمال حسنہ کے ارشاد ہوا ہے:

تبارک الذی بیدہ الملک وھو	مبارک ہے وہ ذات جس کے ہاتھ میں ملک
علی کل شیئ قدیرہ الذی	ہے جس نے موت اور زندگی کو پیدا کیا ہے
خلق الموت والحیاۃ لیبلوکم	تاکہ تم کو آزمائے کہ کس کا عمل بہتر ہے۔
ایکم احسن عملا ہ	

پس معلوم ہوا کہ عبادت اور اعمال حسنہ یکساں اہمیت رکھتے ہیں اس لیے کہ ایک کو خلق انسان کا مدعا اور دوسرے کو اس کی آزمائش کا معیار قرار دیا گیا ہے ....

غرض یہ واضح ہے کہ وہ اصول عمل جن پر تمدن و ترقی کا دارومدار ہے اعمال حسنہ کا جزو ہیں۔ اس لیے عبادت کے مفہوم میں داخل ہیں لیکن اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ آخر جو عبادات مثلاً نماز اور روزہ اور عقائد مثلاً توحید و رسالت پر ایمان لانا مقرر ہیں۔ ان سے بندوں کو کیا فائدہ؟ کیونکہ

ان اللہ غنی عن العالمین	خدا دونوں جہانوں سے بے نیاز ہے

اس کو کسی چیز کی حاجت نہیں ہے۔ اگر بندے بغیر ان عبادات و عقائد کے ترقی ترقی کر سکتے ہیں تو پھر ان کی کیا ضرورت ہے۔

جو لوگ عام اصطلاح میں نیچری یا ملحد یا آزاد مشرب ہیں وہ کہتے ہیں کہ ایمان اور ظاہری عبادات بھی اصول عمل کی طرح دراصل دنیاوی انتظام کا جزو ہیں۔ روزے سے آدمی جفاکش، نماز سے پابند اوقات ایمان باللہ سے خدا ترس (یعنی اپنے ضمیر سے ڈرنے والا) ہو جاتا ہے۔ رسول کو ماننے سے بہت سے نیک اصولوں پر بے تامل عمل کرنے لگتا ہے تحقیق کی ضرورت نہیں رہتی۔ یہ دلائل اگرچہ ایک حد تک صحیح ہیں، مگر آگے جا کر بالکل بے کار اور بچوں کو بہلانے کے لائق رہ جاتے ہیں۔ اس لیے کہ اصل سوال کا کوئی تشفی بخش جواب نہیں ملتا کہ جو قومیں محض پولیٹیکل اکانمی اور دنیاوی انتظام کے خیال سے وقت کی پابندی، جفاکشی، محنت اور قومی کانشنس یا عام رائے کا خوف سیکھ لیں اُن کو توحید اور رسالت عبادات وغیرہ کی حاجت کیوں باقی رہے۔ اس سوال کا حقیقی جواب یہ ہے کہ جس طرح انسان میں روح اور جسم تمدن میں شخصی اور قومی حیثیت، غرض ہر چیز کے دو پہلو ہیں اسی طرح انسان کے پیدا کرنے کا مقصد ایک ہے یعنی انسانی ترقی مگر اس کے دو پہلو ہیں: (۱) تمدنی ترقی یا اصلاح معاش (۲) روحانی ترقی یا تزکیۂ نفس۔

چنانچہ ہمارے پیغمبر علیہ وعلی آلہ الصلوٰۃ والسلام کے بھیجنے کی دو علتیں بیان کی گئی ہیں:۔

ھو الذی بعث فی الامیین	وہی خدا ہے جس نے جاہل لوگوں کے لیے
رسولاً منھم یتلوا علیھم ایاتہ	ان میں سے ایک رسول بھیجا جو خدا کی آیات
ویزکیھم ویعلمھم الکتاب والحکمۃ	اُن پر پڑھتا ہے اور ان کو پاک کرتا ہے
	اور کتاب و حکمت سکھاتا ہے۔

یہاں جو چار مقصد ہیں۔ ان میں تلاوت آیات و تعلیم کتاب کا تعلق اعمال معاشرت سے ہے اور تزکیہ نفس تعلیم حکمت کا تعلق اندرونی اور روحانی ترقی سے ہے۔ یہ ترقی اس وقت تک ہوتی رہے گی جب تک اس کے شرائط پورے ہوتے رہیں گے۔ اور یہی اس آیت کا مفہوم ہے۔

من یوت الحکمۃ فقد اوتی	جس کو حکمت دی گئی اسے بڑی بہتری

خیراً کثیراً ۔ دی گئی۔

........عالم الغیب نے جو صفات الٰہی اور توحید و نبوت کے جو معارف اور عبادات کے جو طریقے بتائے ہیں اُن کے اور صرف اُنہی کے ذریعے سے ہم اس دنیا میں اور اگلی دنیا میں بے انتہا ترقی کر سکتے ہیں۔ بغیر اس صحیح وسیلے کے اور بغیر تزکیۂ باطنی کے جو ترقی ہوگی اس کے بارے میں فرمایا ہے:

من یبتغ غیر الاسلام دینا	جو شخص تلاش کرے اسلام کے سوا دین کو
فلن تقبل منہ وھو فی الاخرۃ	وہ قبول نہیں کیا جائے گا اور وہ شخص دوسری
من الخاسرین۔	دنیا میں نقصان میں رہے گا۔

پس انسان کی اعلیٰ اور روحانی زندگی کی ترقی کے لیے اسلام اور صحیح اسلام کا قائل ہونا ضروری ہے۔

انسان کی تمدنی ترقی کے لیے اعمال حسنہ یعنی عدالت کے اصول پر عمل کرنا لازمی ہے۔ تمدنی ترقی تو دنیا علمی اصولوں پر چل کر حد درجے کی کر سکتی ہے اور اس کے لیے نہ رسالت پر ایمان لانے کی ضرورت ہے نہ توحید پر۔ انسانی حیوان ضرور ہے مگر صرف حیوان نہیں ہے اس لیے انسان کی پیدائش کا مقصد تمدنی ترقی ضرور ہے مگر صرف تمدنی ترقی نہیں۔ اس سے آگے قدم رکھنا بھی لازم ہے۔

یہ بات بدیہیات تاریخی میں سے ہے اور ہماری کتاب بھی بتاتی ہے کہ دنیاوی کوشش کا معاوضہ اسی دنیا میں دیا جاتا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے:

من کان یرید الحیاۃ الدنیا	جن لوگوں کا مطلب صرف دنیا کی زندگی
وزینتھا نوف الیھم اعمالھم	اور دنیا کی رونق ہے۔ ان کے کاموں کا
فیھا وھم لا یبخسون اولئک الذین	پورا بدلہ ہم یہاں دے دیتے ہیں۔ وہ
لیس لھم فی الآخرۃ الا النار	نقصان میں نہیں رہتے لیکن آخرت میں
	ان کے لیے نار جہنم کے سوا کچھ نہیں۔

لیکن مسلمانوں کو جو ہدایت کی گئی ہے وہ نہایت گہری ہے یعنی تم یہ خواہش کرو۔

ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ و فی الآخرۃ حسنۃ	خدایا ہم کو اس دنیا میں بھی بھلائی دے اور اگلی دنیا میں بھی بھلائی دے۔

اس لیے تمدنی ترقی اور حسن عمل یا معاش اور تزکیۂ روحانی یہ دو مقصد انسان کی پیدائش کے ہیں، ان دونوں کے متعلق جس قدر معلومات حاصل ہوئی ہیں وہ سب الہام الہی اور رسولوں کے ذریعے سے پہنچی ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ اصول معاشرت پر عمل کرنے سے دنیاوی نتائج حاصل ہوجاتے ہیں۔ (اور تزکیۂ باطنی کے ذریعے سے انسان روحانی ترقی کرتا ہے) لیکن تزکیۂ باطنی کے لیے دو زبردست شرطیں ہیں۔

(۱) سلسلۂ صحیح یعنی رسالت محمدی سے ہدایت لینا اور طریقہ عبادت سیکھنا۔

(۲) اس طریقے پر عامل ہونا اور عمل صالح اور اصول عدالت پر قائم ہونا۔

اگر صرف پہلی شرط موجود ہوگی تو اسلام ظاہری ہوگا جیسے اعراب اور بدوؤں کا اسلام تھا۔ اس سے صرف یہ فائدہ ہے کہ تزکیۂ روحانی اور تمدنی ترقی کا بیج موجود رہے گا جو کبھی نہ کبھی پھل لائے گا۔

اگر دوسری شرط بھی جمع ہوجائے تو انسان دینی و دنیاوی معراج کمال پر پہنچ کر خلافت الہی کا پورا مستحق ہوگا۔

یہ امر کئی طرح سے ممکن ہے ایک تو یہ کہ مسلمان باہم بحث سے یہ فیصلہ کرلیں کہ تزکیۂ باطنی کا صحیح ذریعہ کون سا ہے۔ پھر اصول عمل پر قائم ہوں۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وہ اعمال حسنہ اور اسلام کے عملی حصے پر قائم ہوجائیں اور تزکیۂ باطنی اور عقائد صحیح کی بحث کو بالفعل ملتوی کردیں۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ وہ متمدن اور مہذب قوموں کو اسلام لانے کی ہدایت کریں اور اسلام کی روحانی برکات ان کے سامنے پیش کریں۔

پہلا طریقہ حقیقت میں سب سے صاف اور اچھا ہے مگر اس میں ایک ایسی زبردست رکاوٹ ہے جس کا دور کرنا مشکل ہے۔ تیرہ سو برس کے جھگڑوں نے ابھی تک اس تزکیۂ نفس یا ایمان و عقاید صحیحہ کے مسئلے کو متفقہ طور پر طے نہیں کیا۔ اب اگر مسلمانوں نے بڑا زور لگایا اور اس اندرونی تفرقے

کو مٹانا یا ملت کو ایک راہ پر قائم رکھنا چاہا تو غالباً اس کے لیے کئی صدیاں درکار ہوں گی۔ کیونکہ معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن اور عقل نجات اور روحانی تزکیہ کا ذریعہ ہیں۔ ایک فرقہ اہل حدیث قرآن اور صحاح کو دوسرا فرقہ مقلدین کا صحاح ستہ اور فتاویٰ۔ مجتہدین سابقین کو چوتھا گروہ قرآن اور عترت نبی اور عقل کو پانچواں کتاب اللہ اور نیچر کو چھٹا قرآن اور آئمہ اثنا عشر کو ساتواں قرآن اور تعلیم باطنی کو جو غوث و اقطاب کے ذریعے حاصل ہوتی ہے آٹھواں محض قرآن کو ہدایت کے لیے کافی سمجھتا ہے، اور پھر قرآن شریف کے معانی میں اختلاف ہے۔ متشابہات میں بھی اور محکمات میں بھی۔ غرض ان جھگڑوں کا طے کرنا ایسے وقت میں جبکہ دشمن دروازہ کھٹکھٹا رہا ہے ایسا ہی ہے جیسے دلی میں نادر شاہ کا لشکر چڑھا چلا آتا تھا اور یہاں یہ بحث تھی کہ اس کو خط میں کیا القاب لکھیں۔

جس گھر پر مخالف مذہبوں اور قوموں اور تمدنوں کے سمندر کی رو چڑھتی آتی ہو اس کے رہنے والوں کا اس بات پر جھگڑنا کہ دالان کس کا ہے اور شہ نشیں کس کا، حد درجے کی کم عقلی ہے۔ دراصل ہم اپنے تئیں اس آیت کا مستحق بنا رہے ہیں۔

من کان فی هذه اعمیٰ فهو فی الآخرة	جو اس دنیا میں اندھا ہے آخرت میں بھی
اعمیٰ و اضل سبیلا ہ	اندھا ہے اور زیادہ گمراہ ہے۔

میرا یہ مطلب نہیں ہے کہ عقاید صحیحہ کی بحث اہم نہیں۔ میں کہتا ہوں کہ وہ ضروری ہے اور میں ان لوگوں سے متفق نہیں جو اتفاق کے پیرایے میں الحاد کا وعظ کرتے ہیں اور قرآن شریف کا غلط ترجمے اور علمائے فرنگ کی تقلید کا نام دین رکھتے ہیں۔ مگر میں یہ ضرور کہوں گا کہ یہ بحثیں بہت زور شور سے ہو چکی ہیں ان کو بہت متانت سے اور ٹھنڈے دل سے کرنا چاہیئے لیکن اپنی پوری طاقت اس پر صرف کرنی چاہیئے کہ مسلمانوں کے عملی اصول صحیح ہوں کیونکہ اس کے بغیر صحیح عقیدہ محض بیکار ہے۔ اس لیے میں (ان تین شقوں میں سے جن کا ذکر اوپر آیا ہے) دوسری شق کو نہایت ادب کے ساتھ پیش کرتا ہوں، نہ اس وجہ سے کہ یہ بحثیں غیر ضروری ہیں بلکہ اس وجہ سے کہ ہم میں اس قدر جہالت، خود غرضی اور بد اعمالی ہے کہ جب تک چند سو سال تک ایک سچی اور سادہ زندگی کا تریاق ہمارے جسموں میں نہ ڈالا جائے گا ہم فنا ہو جائیں گے اور کبھی تزکیہ باطنی تک نہ پہنچیں گے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ ہم جاپان، امریکہ یا انگلستان پر مذہبی چڑھائی کردیں اور ان متمدن قوموں کو مسلمان کرنا شروع کردیں۔ مگر ظاہر ہے یہ تجویز محض لغو ہے۔ کیونکہ اس وقت ہم نے دنیا کے سامنے اسلام کا ایک جاہلانہ اور بُرا نمونہ پیش کر رکھا ہے۔ اگر ہم اصلی اسلام پر قائم ہو جائیں یا اس کے صرف معاشرتی حصے پر عمل کریں تو کچھ عرصے کے بعد دنیا کی مہذب قومیں خود حیرت کریں اور ہماری حالت اور ہمارے مذہب کی تحقیق کے لیے ٹوٹ پڑیں۔ خدائے تعالیٰ نے قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا ہے

یاایھا الذین امنوا امنو۔ — اے وہ لوگو جو ایمان لائے ہو ایمان لاؤ

اس وقت ہمارا دعویٰ اسلام کا ایک لحاظ سے صحیح ہے کہ ہم صحیح سلسلۂ ہدایت کے مقر ہیں۔ لیکن دوسرے لحاظ سے غلط ہے کیونکہ ہم آزمائش میں پورے نہیں اُترے اور نہ اتریں گے جب تک اپنے دل کو پکا اور نیت کو صاف نہ کریں گے۔

احسب الناس ان یترکو ان یقولوآمنا وھم لا یفتنون لقد فتنا الذین من قبلھم فلیعلمن الذین صدقو ولیعلمن الکاذبین	کیا لوگوں نے سمجھ رکھا ہے کہ وہ اتنا کہنے پر چھوڑ دیے جائیں گے۔ بے شک ہم نے ان لوگوں کو بھی آزمایا تھا جو ان سے پہلے گزرے ہیں۔ پس خدا ضرور جان لے گا کہ کون لوگ ایمان کا سچا اظہار کرتے ہیں اور کون جھوٹا اظہار کرتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ ہم اس آزمائش میں پورے اترے یا نہیں۔ فرض کیجیے ہم شکاگو یا ٹوکیو میں (اسلام کی فضیلت پر) وعظ کہہ رہے ہیں اور اپنے مذہب کی ظاہری برکات بتا رہے ہیں (کیونکہ باطنی اور روحانی برکتوں کو تو وہاں کوئی ابھی سمجھے گا بھی نہیں) ایک شخص سوال کرتا ہے

کیا مسلمانوں میں بھائیوں کا سا اتفاق ہے ؟

ہم جواب دیں گے نہیں۔

دوسرا پوچھتا ہے شراب بھنگ وغیرہ تو کوئی نہ پیتا ہوگا ؟

ہم جواب دیں گے — بہتیرے پیتے ہیں۔

تیسرا پوچھتا ہے لوگ دولت کو امانتِ خدا سمجھ کر نہایت صحیح طور پر استعمال کرتے ہوں گے فضول خرچ تو مسلمانوں میں ملتا ہی نہ ہوگا۔

ہم کہتے ہیں —— ہاں تعلیم تو ایسی ہی ہے لیکن عمل نہیں کرتے۔

سوال: —— باہم ایک دوسرے سے نہایت انصاف کا برتاؤ ہوگا۔

جواب: —— جناب یہ بات تو ابھی بہت دور ہے۔

سوال: —— وہاں مسلمان تو علم پر ٹوٹ پڑتے ہوں گے کیونکہ علم کا حاصل کرنا فرض ہے۔

جواب: —— ہاں پچاس میں ایک خواندہ ہے

سوال: —— کیوں صاحب مسلمانوں میں سوال حرام ہے۔ گداگر کا تو وہاں نشان بھی نہ ہوگا۔

جواب: —— نہیں جناب ہندوستان میں لاکھوں گداگری یا خیرات پر بسر کرتے ہیں۔

سوال: —— آپ کے ہاں تو ہر شخص محنت کرتا ہوگا اور مفلسی یا امیری میں خدا پر شاکر ہوگا۔

جواب: —— ابھی کچھ نہ پوچھئے اکثر لوگ بیکار اور نا عاقبت اندیش ہیں اور مفلسی کے پھندے میں آکر بیسیوں عیب کرتے ہیں۔

غرض جب وہ ان باتوں کا یعنی باہمی حسد، بدکاری، خلاف فطرت جرائم، امیروں کی نخوت غریبوں کی خوشامد کا ذکر سنے گا تو کہے گا، آپ مہربانی کر کے پہلے اپنے ملک میں اسلام پھیلائیے۔ ہمارے لوگ مسلمانوں سے بہت بہتر ہیں۔ میں پوچھنا چاہتا ہوں کہ اس وقت ہمارا واعظ کیا جواب دے گا۔ اگر وہ کہے صاحب، ہمارے بزرگ بہت اچھے تھے تو جواب ملے گا، ہمارے بزرگ بھی بہت اچھے تھے۔

پس ان وجوہات سے حفاظتِ مذہب، اشاعت مذہب، حفاظت قوم، ترقی قوم سب اس بات پر منحصر ہے کہ ہم ایک متحد۔ عملی کفایت شعار اور خدا ترس قوم بنیں۔ جب یہ مسہل مل چکے تب دوا بخار کو دور کرے گی۔ اس کی سبیل کیا ہے؟ اس کے سوا کچھ نہیں کہ ہم اسلام پر عامل ہوں۔

اسلام پر عامل ہونے میں نجات اور تزکیۂ نفس کا خیال سب سے مقدم ہے۔ اگر ہم اس کو چھوڑ دیں تو پھر محض دنیاوی ترقی کے لیے اسلام پر عامل ہونا بے ضرورت ہے یوروپ کی تقلید

کیوں نہ کریں۔ میرا مقصد یہ ہے کہ گو ہم زیادہ توجہ اسلام کی عملی تعلیم پر کریں مگر اس عملی اصلاح کے سرچشمے اور ماخذ کو نہ بھول جائیں۔ سرچشمہ اور ماخذ اس تعلیم کا یقین باللہ ہے اور وہ یقین محض زبانی نہیں بلکہ اس ذات بے چوں کی تمام صفات کاملہ کو مان کر اور اس کو حاضر و ناظر جان کر اس کے احکام کاملہ پر عمل کرتا ہے۔ یہ عمل بظاہر دنیا کی ترقی اور اصلاح معاشرت کے لیے ہو مگر کام کرنے والوں کو یہ سمجھنا لازم ہے کہ یہ سراسر اطاعت الٰہی ہے اور منشائے ایزدی کو پورا کرتا ہے۔ اس طریقے سے ہم تزکیۂ نفس اور دنیاوی ترقی دونوں کر سکتے ہیں۔

ہمارا اعتقاد خدا کی ہستی کے متعلق یہ ہے کہ وہ ایسی ذات ہے جس نے ہم کو اور ہر چیز کو ہماری بہبودی کے لیے پیدا کیا ہے۔ لیکن یہ بہبودی اس کی مرضی کی تابع ہونی چاہیئے۔ اس کی مرضی یہ ہے اور یہی بات علم اور عقل سے پائی جاتی ہے (کہ ہم یہ سمجھ لیں) کہ اس کارخانے کا مالک وہی ہے ہم محض (کارکن ہیں) یا ٹرسٹی ہیں۔ ہم کو ایک وقت معین کے لیے کچھ قوتیں دی گئی ہیں اور ایک طرح کی تمیز اور ایک قسم کا اختیار دیا گیا ہے تاکہ پتھروں کی طرح محض مجبوری سے عمل نہ کریں۔ جو قوت ہم کو دی گئی ہے وہ محض ذاتی خواہشوں (کو پورا کرنے) کے لیے نہیں ہے بلکہ نوعی پہلو اور مرضی الٰہی کے مطابق کام کرنے کے لیے ودیعت کی گئی ہے۔ چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے۔

لَہٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۵ — جو کچھ آسمانوں و زمینوں میں ہے وہ اس کا ہے۔

لَہٗ مُلْکُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ہ — آسمانوں اور زمینوں کی بادشاہی اُسی کی ہے۔

لیکن اس نے یہ نہیں کیا کہ اس بادشاہی کو بلا شرط ہمارے حوالے کر دیا ہو بلکہ صرف ایک حصہ دیا ہے مگر دینے کے بعد بارہا سختی سے سخت تاکید کی ہے کہ اس کو جانچنے کے لیے کہ آیا ہم جو خرچ کر رہے ہیں وہ صحیح ہے یا غلط۔ ہم کو عقل دی گئی ہے جو مختلف باتوں میں سے بہترین بات کو چھانٹ لیتی ہے۔

فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِیْنَ یَسْتَمِعُوْنَ — خوشخبری دے ان بندوں کو جب وہ

القول فیتبعون احسنہ ہ اولئک الذین ھدیھم اللہ واولئک ھم اولوا الالباب ہ

سنتے ہیں کوئی بات تو اس میں سے بہترین چھانٹ لیتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کی خدا نے ہدایت کی اور وہ دانش مند ہیں۔

چنانچہ ان دانش مندوں کی تعلیم کے لیے مندرجہ ذیل احکامات دیے گئے ہیں۔

(۱) قل لعبادی الذین امنو یقیمو الصلوٰۃ وینفقو مما رزقنٰھم سراً وعلانیۃ من قبل ان یاتی یومٌ لا بیعٌ فیہ ولا خلٰل ہ (سورۂ ابراہیم)

کہہ دے اے رسول میرے ان بندوں سے جو ایمان لائے ہیں کہ وہ پڑھتے رہیں نماز اور خرچ کرتے رہیں اس مال حلال میں سے جو ہم نے ان کو دیا ہے پوشیدہ اور ظاہر میں قبل اس کے کہ آئے وہ دن جس میں نہ بکنا کچھ چنا ہے۔ (جو نیک اعمال خریدے جا سکیں) اور نہ دوستی (جو کام آسکے)۔

(۲) یٰایّھا الذین اٰمنوآ انفقو مما رزقنٰکم من قبل ان یاتی یومٌ لا بیع فیہ وخلۃٌ ولا شفاعۃٌ والکٰفرون ھم الظالمون ط (سورۂ بقر)

اے لوگو! جو ایمان لائے ہو خیرات دیتے رہو اس مال میں سے جو ہم نے تم کو دیا ہے قبل اس کے کہ آئے وہ دن جس میں نہ بکنا کچھ چنا ہے اور نہ دوستی اور نہ سفارش اور جو ناشکرے ہیں وہی ظلم کرنے والے ہیں (اپنے حق میں)

(۳) اَنفقوا فی سبیل اللہ ولا تُلقوا بایدیکم الی التھلکۃ ج واحسنوا ج اِنّ اللہَ یحب المحسنین

اللہ کی راہ میں خرچ کرو اور نہ ڈالو اپنے کو ہلاکت میں (اور اپنے ہم جنسوں سے) نیکی کرو بیشک اللہ دوست رکھتا ہے نیکی کرنے والوں کو۔

(۴) مَا تُنفقوا من خیرٍ فلِاَنفسکم

جو کچھ تم خرچ کرتے ہو مال میں سے وہ تمہارے

وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ ۚ
وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ
وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ۝

(سورۂ بقر)

ہی لیے ہے اور تم خرچ نہ کروگے مگر خدا
کی رضامندی حاصل کرنے کو اور جو تم خرچ
کروگے مال میں سے پورا پہنچا دیا جائے گا
تمھارے پاس اور تمھارا حق رکھ نہ لیا جائیگا

(۵) یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَنْفِقُوْا مِنْ
طَیِّبٰتِ مَا کَسَبْتُمْ وَمِمَّا اَخْرَ
جنا لکم من الارض ولا تیمموا
الخبیث منہ تنفقون ولستم
باخذیہ الا ان تغمضوا فیہ ط و
اعلموا اَنّ اللہ غنیٌّ حمیدٌ ۝

(سورۂ بقر)

اے لوگو! جو ایمان لائے ہو خرچ کرتے رہو
(راہ خدا میں) اپنی کمائی میں سے اچھی
چیزیں اور اس میں سے جو تمھارے لیے
زمین میں سے نکالا ہے اور بری چیز کے
(راہ خدا میں) دینے کا قصد نہ کرو کیونکہ
تم بھی تو اس کو نہیں لیتے بغیر اس کے کہ
اس میں چشم پوشی کرو۔ اور جان لو کہ بیشک
خدا تمھاری خیرات سے) بے نیاز ہے
تعریف کیا گیا۔

پھر فرمایا ہے۔

(۶) مثل الذین ینفقون اموالھم
ابتغاء مرضات اللہ وتثبیتاً
من انفسھم کمثل جنۃ بربوۃ
اصابھا وابلٌ فاتت اکلھا
ضعفین ج فان لم یصبھا وابلٌ
فطلٌّ ط واللہ بما تعملون بصیر ۝

(سورۂ بقر)

مثال ان لوگوں کی جو خرچ کرتے ہیں اپنے
مال خدا کی رضامندی حاصل کرنے کو
اور اپنے دلوں کی ثابتی کے ساتھ ایک
باغ کی سی ہے۔ جو اونچی زمین پر ہو جس
پر پڑا ہو زور کا مینہ پھر وہ اپنے دو چند
پھل لایا ہو اور اگر زور کا مینہ نہ پڑا ہو
تو ہلکا ہی (کافی ہو) اور جو تم عمل کرتے ہو
خدا اس کا دیکھنے والا ہے۔

(۷) الَّذِينَ يُنفِقُونَ اَموَالَهُمْ بِالَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَّعَلَانِيَةً فَلَهُمْ اَجرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ۝ (سورۂ بقر)

جو لوگ خرچ کرتے ہیں مال رات دن پوشیدہ اور ظاہر تو ان کے لیے ان کا بدلہ ہے ان کے پروردگار کے پاس اور ان کو کچھ خوف ہے اور نہ وہ غمگین ہی ہوں گے۔

(۸) مَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ اَموَالَهُمْ كَمَثَلِ حَبَّةٍ اَنبَتَتْ سَبعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ وَاللّٰهُ يُضٰعِفُ لِمَن يَّشَآءُ وَاللّٰهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ۝ (سورۂ بقر)

مثال ان لوگوں کی جو خرچ کرتے ہیں اپنے مال خدا کی راہ میں ایک دانے کی سی ہے جس نے سات بالیں نکالیں ہوں جن میں سے ہر ایک میں سو سو دانے ہوں اور خدا اس سے بھی زیادہ کر دیتا ہے جس کے لیے چاہتا ہے اور اللہ وسیع قدرت والا ہے جاننے والا (خیرات کرنے والوں کی نیتوں کا)

اور چونکہ کسی کو کچھ دے کر احسان جتانا یا کوئی ایسی بات کہنی جو اس کے رنج کا باعث ہو حسنِ اخلاق اور اصلی نیکی کے برخلاف ہے۔ اس لیے فرمایا:۔

يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تُبْطِلُوْا صَدَقٰتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْاَذٰى كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهٗ رِئَآءَ النَّاسِ وَلَا يُؤمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ۝ فَمَثَلُهٗ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَاَصَابَهٗ وَابِلٌ فَتَرَكَهٗ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلٰى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكٰفِرِيْنَ ۝

یعنی۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو نہ ملیامیٹ کرو اپنی خیراتوں کو احسان جتانے اور دل دکھانے سے اس شخص کی طرح جو خرچ کرتا ہے اپنا مال لوگوں کے دکھاوے کو اور نہ اس شخص کی مانند جو ایمان نہیں رکھتا خدا پر اور خیرات کرنے پر کیونکہ اس کی (یعنی اس طرح پر خیرات کرنے) کی مثال تو ایک صاف چٹان کی سی ہے

جس پر کچھ مٹی ہو پھر اس پر زور کا مینہ پڑے
اور اس کو بالکل صاف کر دے جو کچھ بھی
فائدہ نہیں اٹھا سکتے اپنی کمائی سے اور
اللہ ہدایت نہیں کرتا کفرانِ نعمت کرنے
والوں کو۔

مطلب یہ ہے کہ جو لوگ مال و دولت پاکر ادائے شکر کے لیے خالصاً للہ اس میں سے مناسب طرح خرچ نہیں کرتے وہ ایسے ہیں کہ گویا ان کو خدا نے خیر و احسان کرنے کی ہدایت ہی نہیں کی۔ اور ایک جگہ فرمایا :۔

الذین ینفقون اموالھم	یعنی جو لوگ خرچ کرتے ہیں اپنے مال راہ
فی سبیل اللہِ ثُمَّ لا یتبعون	خدا میں پھر اس کے پیچھے احسان نہیں جتاتے
مَا انفقوا منّاً وَ ولاَ اذیٰ لھم	اور نہ دل دکھاتے ہیں۔ ان کے لیے اس
اجرھُمْ عند ربھم ج ولاخوفٌ	کا بھلا ہے ان کے پروردگار کے پاس اور
عَلَیھِمْ وَلَا ھم یحزنون ہ قولٌ	نہ ان کو کچھ ڈر ہے اور نہ وہ غمگین ہی ہوں
معروفٌ ومغفرۃٌ من صدقۃ	گے۔ بات اچھی کہنی اور (سائل کے کہے
یتبعھا اَذیً واللہ غنیٌ حلیم ہ	سنے کو) معاف کرنا ایسی خیرات سے بہتر
	ہے جس کے بعد دل دکھانا ہو۔ اور اللہ
	غنی ہے اور بُردبار۔

ان آیات پر عاقلانہ نظر ڈالنے سے یہ نتائج نکلتے ہیں :۔

(۱) ایمان صحیح کی یہ نشانی ہے کہ جو کچھ خدا نے دیا ہے اس کو ہر طرح خرچ کیا جائے ورنہ دعویٰ ایمان نجات یا قرب الٰہی کے لیے کارگر نہ ہوگا۔

(۲) عطیہ الٰہی کے خرچ کرنے کا واضح حکم ہے ، اور جو لوگ ایسا نہ کریں وہ ناشکر اور گمراہ اور تاریکی میں تبائے گئے ہیں۔

(۳) قیامت میں بھی صرف اپنا عمل ہی اپنے کام آئے گا۔

(۴) جو لوگ عطیہ الٰہی کو خرچ نہیں کرتے وہ اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالتے ہیں۔ اس کی مزید تاکید اس آیت سے بھی ہوتی ہے۔

لن تنالوا البر حتیٰ تنفقو مما تحبون ہ	جو چیز تم کو سب سے زیادہ پسندیدہ ہو جب تک تم اس کو خرچ نہ کروگے نیکی تک نہیں پہنچ سکتے۔

(۵) اس انفاق اور محنت کا نتیجہ اپنی بہبود ہے اور اس کا معاوضہ دیا جائے گا۔

(۶) اس خرچ کرنے پر انسان کو گھمنڈ نہ کرنا چاہئیے کیونکہ یہ اس کے فرائض میں داخل ہے۔ اس کے متعلق احسان جتانا یا اس کا اشتہار دینا نیکی کو ضائع کرنا ہے۔

خرچ سے مراد عموماً مال لیا جاتا ہے۔ مال بیشک ایک قیمتی اور قابل وقعت چیز ہے مگر دراصل وہ عقل کے برابر نہیں ہے۔ کیونکہ عقل ہی سے علم اور مال پیدا ہوتا ہے۔ مال بے شک اچھی چیز ہے مگر وہ نتیجہ ہے محنت کا۔ پس اپنی محنت کو خرچ کرنا بھی نیکی ہے۔

ومن یعمل مثقال ذرۃ خیراً یرہ ہ	یعنی جو ماشہ برابر نیکی کرے گا، اس کی (خوبی) دیکھے گا۔

ہم مجمل طور پر کہہ سکتے ہیں کہ بہبود خلایق اور رفاہ مسلمین کے واسطے خدا کی نعمتوں میں سے جن چیزوں کے خرچ کرنے سے ہم اپنے دین و دنیا دونوں بہتر بنا سکتے ہیں، قرب الٰہی اور اصلاح تمدن، دونوں کو حاصل کر سکتے ہیں۔ دنیا کی تمام برکتیں حاصل کرنے اور ایک حد تک تزکیۂ نفس کرنے کے لیے بھی چھ چیزوں کا خرچ کرنا ضروری ہے۔

(۱) عقل کا خرچ کرنا (۲) اپنی انانیت اور نفسانیت کا خرچ (۳) علم کا خرچ (۴) دولت کا خرچ (۵) قوت کا خرچ (۶) اور ان سب کے ساتھ خداترسی جو ان کاموں کو مقدس کر دے گی۔

اول الذکر یعنی عقل کے خرچ کے متعلق صرف اتنا کہنا کافی ہے کہ ہم آپ جب کوئی بات

سنیں اور وہ اچھی معلوم ہو تو اس وجہ سے ناک بھوں نہ چڑھائیں کہ وہ نئی بات ہے یا پرانی بات ہے۔ کہنے والا غیر ہے یا اپنا ہے۔ کم حیثیت ہے یا بڑا آدمی۔ عقلمند ہے یا کم عقل ہے۔ امیر المومنین علی ابن ابی طالب کا یہ قول ایک گہری حقیقت ظاہر کرتا ہے کہ العجب من حساد العقل ــ خود بینی عقل کی دشمن ہے، جب ہم اس خود بینی کو چھوڑ دیں تب ہمارے دماغ اس قابل ہوں گے کہ ہم عقل کا صحیح استعمال کر سکیں۔ دوسروں کا مشورہ سن سکیں۔ کام کی بات کر سکیں اور قوم کی بہبود کا ٹھیک راستہ دریافت کریں۔ یہ عقل کا استعمال جس کو میں عقل کے خرچ سے تعبیر کرتا ہوں کسی قوم کے لیے سب سے بڑی برکت ہے۔ مگر افسوس یہ ہے کہ تمام کاموں میں ہم اس درجہ مقلد واقع ہوئے ہیں کہ زبان حال سے کیا زبان قال سے بھی ہمارے تعلیم یافتہ اور روشن خیال لوگ یہ کہتے رہتے ہیں۔

اِنّا وَجَدنا آبا ئَنا علیٰ اُمّۃٍ	ہم نے اپنے بزرگوں کو یونہی چلتے دیکھا
وانا علی اثارِھم معتدون ہ	اور اُنہی کے پیرو ہم بھی ہیں۔

ہمارا پہلا فرض یہ ہے کہ ہمیشہ ہر شخص اپنی عقل کو زندہ اور روشن رکھے اور عقل کی بات قبول کرنے پر آمادہ رہے۔ اور عاقبت اندیشی اور بے تعصبی کے ساتھ ہر تجویز پر نظر ڈالے۔ یہ پہلی ضرورت ہے۔ بغیر اس کے قومی کام کبھی نہیں چل سکتا۔ اور نہ ہم کسی مفید تحریک کے کارکن بن سکتے ہیں۔

دوسری ضروری شرط اس چیز کا خرچ ہے جس کو میں نے نفسانیت یا خود بینی اور انانیت سے تعبیر کیا ہے۔ یہ انانیت نہ صرف عقل کے صحیح استعمال کو روکتی ہے۔ بلکہ قوم میں اتفاق پیدا نہیں ہونے دیتی۔ گھر اور خاندان میں نا اتفاقی کا بیج بوتی ہے۔ زندگی کو پژمردہ، شہروں کو برباد، ملک کو مفلس اور خدا کو ناراض رکھتی ہے۔ ہم کو دنیا میں کسی چیز سے ایسی محبت نہیں جیسی انانیت اور کبر نفس اور تعلی سے ہے۔ خدا ہی جانتا ہوگا کہ ہم میں سے کوئی شخص اس سے بچا ہوا ہے یا نہیں۔ بہر حال اس مہلک قومی خصلت کو حتی المقدور دور کرنا ہمارا دوسرا فرض ہوگا۔ کیا وجہ ہے کہ ہم کوئی انجمن یا کمیٹی نہیں بنا سکتے۔ کوئی کمپنی یا تجارت نہیں قائم کر سکتے؟ یہی کہ ہر ہر قدم

پر رشک اور حسد اور انانیت کام بگاڑنے کے لیے موجود ہیں۔

آئیے ہم اس ملعون خناس کو اپنے دل سے نکال کر اپنی طبیعتوں میں خلوص اور صفائی پیدا کریں۔ اور قوم میں اتفاق اور یک جہتی پیدا کرنے کی کوشش کریں مگر یہ اتفاق و یک جہتی نا ممکن اغراض کے لیے نہیں، باتیں بنانے کے واسطے نہیں بلکہ ایک عملی غرض کے لیے ہونی چاہیئے۔ کیوں کہ جب تک ہم تائے اور آزمائے نہ جائیں اور کوئی خاص کام ہمارے پیش نظر نہ ہو اس وقت تک سب اتفاق اتفاق کا محض زبانی دعوی کریں گے۔ جب عمل میں صحیح اثر ہو تب بات ہے۔

عقل اور انانیت کے خرچ کرنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنے علم اور دولت کا صحیح استعمال کریں۔ علم کا صحیح استعمال ہے تعلیم اور صحیح خیالات کی روشنی قوم میں پھیلانا اور اس کام کے لیے لگاتار کوشش جاری رکھنا.........

آپ ذرا دنیا کی رفتار ترقی پر نظر ڈالیے اور پھر اپنی قوم کو دیکھیے۔ یہاں صرف تین فیصدی آدمی ایسے ہیں جنھیں مشکل سے خواندہ کہا جا سکتا ہے۔ یعنی جن میں اکثر صرف اپنا نام لکھنا یا پڑھنا جانتے ہیں لیکن جو لوگ کوئی کتاب یا اخبار پڑھ سکتے اور سمجھ سکتے ہیں، ان کی تعداد میرے نزدیک ایک فیصدی سے زیادہ نہیں ہے۔ کیا کوئی قوم ترقی کر سکتی ہے۔ جس کے ننانوے فیصدی آدمیوں پر علم و حقایق کے دروازے بند ہوں۔ لہذا سب تعلیم یافتہ لوگوں کا اور علماء کا فرض ہے کہ جس طرح ہو سکے خواندہ آدمیوں کی تعداد بڑھائیں۔ یاد رکھئے کہ ہماری قوم صرف ان معززین اور نام نہاد شرفا سے عبارت نہیں جن کے بزرگوں نے حکومت کھو دی ہے اور اب انھیں نوکریاں نہیں ملتی ہیں بلکہ وہ کروڑوں آدمی جن کی طرف ہم کبھی خیال بھی نہیں کرتے قوم کی اصلی روح اور جان ہیں۔ ان کی بیداری قوم کی بیداری ہے۔ ان کی تعلیم قوم کی تعلیم ہے ان کا کمانا قوم کی دولت ہے۔ ان کی تہذیب قوم کی عزت ہے۔ احکام مذہب سے ان کی واقفیت اور تعمیل، مذہب کی ترقی ہے۔ ہم لوگ جو شریف یا سپید پوش کہلاتے ہیں در اصل کھانے، اُڑانے اور دل بہلانے والے لوگ ہیں کمانے والے نہیں ہیں جب تک ہم اس بڑی اصولی غلطی کو نہ سمجھ لیں گے اس وقت تک اصلاح تمدن اور قومی ترقی کے مکتب میں ہماری حیثیت ایک ابجد خوان سے زیادہ نہ ہوگی

جس قوم میں دماغ سے کام لینے والے زیادہ ہوتے جاتے ہیں اور انسانی تفرقے کم ہو کر مساوات رائج ہوتی جاتی ہے۔ وہی قوم زندہ ہے۔ ورنہ جہالت اور افلاس تو ہمیشہ اخوت، محبت اور اتفاق کے دشمن رہے ہیں ....

اب تیسرا مسئلہ دولت کے صحیح مصرف کا ہے .... دولت جو ایک امانت الٰہی ہے اس کے خرچ کرنے بلکہ اس کے ضائع کرنے میں مسلمان جس قدر فیاض یعنی مُسرف ہیں دنیا کی کوئی قوم نہیں ہے میرا تو یقین ہے کہ دولت کا غلط استعمال اور تعیش اور اس کے نتیجے کے طور پر شیخی اور حظ جسمانی کی خواہش، مسلمانوں کے زوال کی اصل وجہ ہے۔

ہم دعوتوں میں جلسوں میں، شادی کی تقریبوں میں، غمی کی تقریبوں میں، لباس میں زیور میں خیرات میں، اٹھنے بیٹھنے میں ہمیشہ اپنی حیثیت سے بڑھ کر خرچ کرنا چاہتے ہیں اور ہمارے دماغ میں یہ خناس سما گیا ہے کہ جُزرسی کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں ہم ہر سال اپنی بڑی بڑی جایدادیں تعلیم اور قومی بہبود کے لیے نہیں بلکہ شادی اور غمی کی رسوم کی خاطر رہن اور فروخت کرتے رہتے ہیں .... اس طاعون کا زہریلا مواد ہمارے نئے تعلیم یافتہ گروہ میں بھی ہے اور اس کی وجہ یہی جھوٹی نقلی اور انانیت ہے۔

مسلمانوں کی جائدادیں کئی وجہ سے تباہ ہو رہی ہیں۔

(۱) کمانے والے کم کھانے والے زیادہ ہیں۔

(۲) مقدمہ بازی اور فضول رسموں کے اخراجات تباہ کرنے والے ہیں۔

(۳) ہر شخص لیاقت، علم و عمل کے ذریعے سے نہیں بلکہ فضول خرچی کے ذریعے دوسرے پر فوقیت لے جانا چاہتا ہے۔

ان تینوں خرابیوں کا انسداد ہونا چاہیئے اور وہ صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ ہر جماعت کے لوگ عہد کریں کہ ہم خرچ میں کفایت کریں گے۔ فضول رسوم اور فضول خرچی کو روکنے کے لیے درمے قدمے کوشش کریں گے۔ اپنی دولت کو بچا کر مفید اور بارآور کاموں میں لگائیں گے۔ اس طرح قوم میں ایک زبردست رائے عامہ پیدا کر دیں کہ بے ضرورت اور مستحق کی امداد کے علاوہ روپیہ خرچ

کرنا بدچلنی اور لچا پن ہے ..... یہ لوگ اس حکم الٰہی پر کاربند ہوں کہ ہر انسان قوت بازو سے کمائے اور جس میں خدا بھی قوت کام کرنے کی ہے وہ کسی کا دست نگر یا خیرات خور یا متوسل نہ بنے۔ ہمدردیٔ نوع کا تقاضہ یہ ہے کہ جہاں تک صحت اور حالت اجازت دے ہم اپنا ذاتی خرچ کم رکھیں۔ اور جو بچے اسے اس طرح لگائیں اور خرچ کریں کہ بے کار بھائی کام سے لگیں۔ البتہ جو لوگ بدکاری اور بدچلنی کو نہ چھوڑیں ان کا ساتھ سب برادری یا محلے کو چھوڑ دینا چاہیئے اور رفتہ رفتہ مہلت دینے کے بعد ان کو برادری سے گرا دینا چاہیئے۔ یہی قوت ہمارے ہاتھ میں ہے۔ اگر اس قوت سے مسلمانوں کے حلقوں نے کام نہ لیا تو یہ سب لمبی لمبی داڑھیوں والے اور کوٹ پتلون پہننے والے۔ یہ سب قال اللہ اور قال الرسول کہنے والے اور نفسی نفسی کا وظیفہ پڑھنے والے قوم کی بدچلنی، بددیانتی، فضول خرچی، بدکاری، اور بے اعتدالی، بیکاری غرض ہر قسم کی بدکاری کی اعانت کرنے کے جرم میں احکم الحاکمین کے سامنے جواب دہ ہوں گے۔ تعاونوا علی البر والتقویٰ ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان مدد کرو نیکی اور پرہیزگاری کے کاموں میں اور نہ مدد کرو گناہ اور حد سے بڑھنے میں۔ ان اللہ لا یحب المسرفین۔ بے شک خدا فضول خرچ لوگوں کو پسند نہیں کرتا۔ کیونکہ یہ فضول خرچی اور خدا کی نعمتوں کا بیجا خرچ کرنا سب خرابیوں کی جڑ ہے .... لیکن ظاہر ہے کہ محض مالی فضول خرچی یا اسراف تمام شیطانی صفات پیدا نہیں کرتا اسراف وسیع تر معنی میں دراصل اعتدال کی ضد ہے۔ اسی طریقہ، اعتدال پر قائم کرنے کی ضرورت ہے اور اسی کے لیے مسلسل کوشش ہونی چاہیئے۔ اسی وجہ سے میں نے سال گزشتہ اتفاق، محنت، کفایت شعاری اور عدل پر زور دیا تھا، حقیقت میں یہ سب باتیں عدل کے ماتحت ہیں اور عدل و اعتدال کا لازمی نتیجہ ہے کہ انسان اپنی قوت، دولت اور علم کو بہترین مقصد کے لیے خرچ کرے۔

شاید آپ کہیں گے کہ یہ سب باتیں پولیٹیکل اکانمی یا سیاست مدن سے نکلتی ہیں مگر یہ بات صحیح نہیں ہے۔ جو چیز کام کو عدل قرار دیتی ہے، مستعدی کو تزکیہ سے بدلتی ہے اور حیوانی جذبات کو پاک کرتی ہے یعنی ہمارے مادے کے ڈھیر کو انسانیت سے بدلتی ہے وہ فرض کا خیال ہے اور یہ فرض کا خیال اصلی معنی میں صرف خدا ترسی سے پیدا ہوتا ہے۔ یعنی مذہب سے۔ پس ان مقاصد کے لیے

ہم خدا کو موجود اور محیط علی الکل، اور علیم و قدیر جان کر جو کچھ کوشش کریں گے وہ بالکل منشائے خداوندی کے موافق ہوگی۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

یہ ہے وہ مختصر پروگرام جس پر عمل کرنے کی فوری ضرورت ہے۔ میں اس کے اغراض و مقاصد ذیل میں دہراتا ہوں۔۔۔۔۔۔۔۔۔

(۱) مسلمانوں میں باہم اتفاق پیدا کرنا۔ اور مختلف اشخاص اور فرقوں کے باہمی جھگڑوں کا فیصلہ کرنا۔

(۲) محتاج اور بیکار لوگوں کو کسی مفید کام سے لگانا اور قوم کو مناسب ذریعہ معاش کی طرف آمادہ کرنا۔

(۳) خیرات کی صحیح طور پر تنظیم کرنا اور پیشہ ور گداگری کو مٹانا۔

(۴) ہر قسم کی فضول خرچی، فضول رسموں، حیثیت سے بڑھ کر اخراجات سے پرہیز کرنا اور قوم کو کفایت شعاری کی طرف آمادہ کرنا۔ بالخصوص جدید تہذیب کی تقلید میں جو فضول خرچیاں بڑھتی جاتی ہیں ان کو روکنا۔

(۵) مقدمہ بازی، شراب خواری، بدچلنی کو مجالس اور پنچایت کی قوت سے روکنا اور مقدمات کا باہم فیصلہ کرنا۔

(۶) غریب مسلمانوں میں سہل طریقے پر عام تعلیم پھیلانا۔ اور نائٹ اسکول (مدارس شبینہ) قائم کرنا۔ یہ کام مقامی آدمیوں کے لیے کچھ مشکل نہیں ہے۔ البتہ مشکل یہ ہے کہ مرکزی جماعت زبردست بے لاگ اور عملی ہو، ایسی انجمنوں پر پوری نگرانی رکھے۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

میں یہ عرض نہیں کرتا کہ یہ کام ایسا ضروری ہے جس کے واسطے اعلیٰ تعلیم کو چھوڑ دیا جائے یہ بھی نہیں کہتا کہ مسلمانوں میں مختلف خیالات اور مختلف مدارج کے لوگ باقی نہ رہیں۔ یہ بھی نہیں سمجھتا کہ اس طریقے سے قوم کی ساری برائیاں دفع ہو جائیں گی۔ مگر یہ ضرور ہے کہ معین مقصد اور عملی غرض حاصل ہونے سے ہم محض باتوں کے دائرہ سے اور فضول جھگڑوں سے نکل کر کاموں کے دائرے اور مفید کوشش میں پڑ جائیں گے۔ جو باتیں میں نے عرض کی ہیں ان کی قدر ایسے لوگوں کے دل میں نہیں ہو سکتی جن کے پاس کھانے کو موجود ہے یا جن کی روح غیر قوموں کی تقلید اور غلامی قبول کر چکی ہے اور اس لیے اسلام پر عامل

بلکہ وہ ترقی کی اُمید نہیں رکھتے۔ ان باتوں کی قدر ان سے بھی نہ پوچھنی چاہیئے جو اسلام کو ایک محدود مذہب سمجھتے ہیں جس میں تمام دنیا کے مفید اور ترقی پسند خیالات کا خزانہ نہیں یا جو باپ دادا کے طریقے اور رواج کو اسلام سمجھتے ہیں۔

محنت، کفایت شعاری، ایثار، اتفاق، انصاف کا جو خیال پیش کیا گیا ہے۔ وہ بیکاروں کو، گداگروں کو، امیروں کو فیشن ایبل نوجوانوں کو، ظاہر پرست علما کو، انگریزی روش کے اندھے مقلدوں کو، ایشیائی سکون اور تعصب کے عاشقوں کو ایک کھلی بدعت معلوم ہوگی۔ اور وہ خیال کریں گے یہ ایک خبط ہے یا بالکل معمولی اوپری باتیں ہیں جو ہم سب جانتے ہیں مگر یہ معزز حضرات، جو بظاہر قوم کے مرادف سمجھے جاتے ہیں محض اُس جھاگ کے مانند ہیں جو سمندر کے اوپر نظر آتا ہے۔ لیکن اُس جھاگ کے نیچے جو پانی ہے وہی قوم کی اصل زندگی ہے اور مجھے اُمید ہے کہ ان میں سے بہت لوگ اس خیال اور اس تحریک کے فوائد کو سمجھیں گے اور اس کی مدد کریں گے۔

اس کام کی فوری ضرورت ہے ان لوگوں کے لیے جو دن رات گناہ کے کاموں اور فضول باتوں میں بسر کرتے ہیں اور مذہب کا علم یا تمدن کا اثر ان تک پہنچا ہی نہیں، اس کا فائدہ پہنچے گا اُن آوارہ لڑکوں اور بے کاروں کو جو افلاس کی زندگی بسر کر رہے ہیں اس تجویز سے مستفید ہوں گی۔ وہ بیوائیں اور معذور جو اپنے گھر میں مجبوری اور فاقہ کشی کی حالت میں زندگی بسر کرتی ہیں۔ اس تحریک کا فائدہ اس نیک بخت عورت کو پہنچے گا جس کا خاوند جوئے اور شراب کی لت میں گرفتار ہے اور جس کو شوہر کی رفاقت کی جگہ شوہر کی بدسلوکی اور زدوکوب سے سابقہ پڑتا ہے اس سے بوجھ ہلکا ہوگا۔ اس بدنصیب اولاد کا جن کے والدین نے اپنا آخری مکان بھی اُن کی شادی میں فروخت کر دیا ہے اور انھیں ننگا اور بھوکا دنیا کے خوفناک شیروں کے سامنے لڑنے کے لیے پھینک دیا ہے۔ اس تحریک سے خاص خاص شخصوں اور محدود گروہوں کو عارضی نقصان ضرور پہنچے گا۔ لیکن اصلی نقصان ان کا بھی نہیں ہے کیونکہ اُس کا فائدہ ایسا عام ہے جیسا دورانِ خون صحیح ہو جانے اور عام تندرستی سے پورے جسم کو ہوتا ہے۔ گو بازو کے ایک حصہ میں نشتر لگنے کی تکلیف ہو۔

ممکن ہے کہنے والے یہ کہیں کہ اس تحریک سے بھی کچھ نہ ہوگا جیسا اور بہت سی کوششوں

کا نتیجہ ہیچ نظر آتا ہے۔ صاحبو نتیجہ جو ہو سو ہو ہم اس کے ذمہ دار نہیں ہیں۔ اس کی ذمہ داری وہ ذات ہے جس نے وعدہ کیا ہے کہ جو لوگ ہمارے راستے میں خلوص سے کوشش کرتے ہیں ان کو ہم خود اپنے راستے دکھائیں گے یعنی:

(والذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا)

ہمارا فرض تو یہ ہے اسلام کا جو عملی حصہ ہے، اس کی تمدنی صداقت ہے یعنی سعی اور اتفاق کا پیغام۔ اس کو ہر ہر شخص کے کان تک پہنچا دیں۔ یہ ہمارا کام ہے دوسرے سے عمل کرانا ہمارے بس میں نہیں کیونکہ خود پیغمبر کو کہا گیا تھا کہ تمھارا کام پیغام کا پہنچانا ہے اس پر زبردستی عمل درآمد کرانا نہیں۔

قد جاءکم بصائر من ربکم
فمن ابصر فلنفسہ ومن عمی فعلیھا
وما انا علیکم بحفیظ ٥

بے شک تمھارے خدا کی طرف سے روحانی بصیرت عقل کی بینائی
دی گئی ہے جس نے دیکھا اس نے اپنا بھلا کیا اور جس نے آنکھ
بند کر لی اس نے اپنا بُرا کیا۔ میں تمھارا نگہبان نہیں ہوں

اعلان

مذہب اور امن

عالمی کانفرنس

کیوٹو (جاپان) ۱۶ر تا ۲۲ر اکتوبر ۱۹۷۰ء

کئی سال ہوئے مذاہب عالم کے چند ممتاز نمائندوں نے مل کر یہ تحریک اٹھائی تھی کہ نوعِ انسانی کو ایٹمی جنگ کی ہلاکت سے بچانے، دنیا میں امن قائم کرنے اور قائم رکھنے کے لیے جو کوششیں سیاسی اور علمی سطح پر ہو رہی ہیں اُن کے علاوہ مذہبی لوگوں اور اداروں کو بھی اس بارے میں منظم جد و جہد کرنی چاہیے۔ ان بزرگوں میں نیویارک کے آرچ بشپ ایاکو ووس، ہندستان کے سابق صدرِ جمہوریہ ڈاکٹر رادھا کرشنن، ایران کے پروفیسر سید حسین نصر، کیوٹو (جاپان) کی بودھ خانقاہ کے صدر راہب کوشو اوٹانی، شنٹو مذہب کے بڑے پیشوا مولو ودشی توکوگاوا، اسرائیل کے پروفیسر ہیوگو برگمان، جین مذہب کے مُنی سوشیل کمار بھی شامل ہیں۔ پچھلے دو تین سال میں نئی دہلی، بیروت، شکاگو، ٹوکیو میں کئی ابتدائی کانفرنسیں ہوئیں جن میں امنِ عالم کے سلسلے میں مختلف مسائل پر غور کیا گیا اور یہ طے ہوا کہ اکتوبر ۷۰ء میں جاپان میں ایک بڑی

کانفرنس منعقد کی جائے جس میں دنیا کے ہر حصے سے مختلف مذاہب کے نمائندے کوئی تین سو کی تعداد میں شریک ہوں اور ان تین مسائل پر غور اور بحث کریں جن کے حل ہونے پر امنِ عالم موقوف ہے۔

۱۔ ہر ملک میں لوگوں کو بنیادی انسانی حقوق حاصل ہونا۔

۲۔ عالم گیر تخفیف اسلحہ۔

۳۔ سب ملکوں کی یکساں خوش حالی اور ترقی۔

اس کانفرنس کا اجلاس جاپان کے قدیم دارالسلطنت کیوٹو میں ۱۶ر اکتوبر سے ۲۲ر اکتوبر تک ہوگا۔ اس کے صدر نئی دہلی کے آرچ بشپ اینجلو فرنانڈس اور شریک صدارت ٹوکیو کے بودھ پیشوا نکیو نوانو اور بوسٹن (امریکہ) کے ڈاکٹر ڈانا میک لین گریلے ہوں گے۔ سکریٹری جنرل کے فرائض امریکہ کے ڈاکٹر ہومر جیک انجام دے رہے ہیں۔ کانفرنس کا کام زیادہ تر کمیٹیوں کے ذریعے انجام پائے گا جو مختلف مسائل پر الگ الگ غور کریں گی۔ مقرروں میں پاکستان کے ظفر اللہ خاں صاحب جو عدالت بین الاقوامی ہیگ (ہالینڈ) کے صدر ہیں، جاپان کے ہڈیکی یوکاوا (جو نوبل پرائز حاصل کر چکے ہیں) ڈاکٹر یوجین کارسن بلیک جو عیسائی کلیساؤں کی عالمی کونسل کے جنرل سکریٹری ہیں اور دوسرے عالم گیر شہرت رکھنے والے فضلا شامل ہیں۔

ہندوستان سے تیئیس آدمیوں کا ایک ڈیلی گیشن جا رہا ہے۔ اس میں خواجہ غلام السیدین کے علاوہ جو کانفرنس کی مجلس عاملہ کے رکن ہیں، اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی سے ڈاکٹر عابد حسین کو مدعو کیا گیا ہے۔ ہمیں امید ہے کہ ہم اگلے کسی پرچے میں کانفرنس کی کارروائی اور ان تقریروں کا ترجمہ شائع کریں گے جو "اسلام اور عصرِ جدید" کے پڑھنے والوں کے لیے دلچسپی رکھتی ہوں۔